

النخبويو والنخبويو

تأليف

بِسْمِ أَحَدِ الْأَسْنَادِ الْعَلَامَةِ الْإِمَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ طَاهِرٍ عَابِقُورٍ

الجامعة التونسية للتربية



Bibliotheca Alexandrina

تفسير

التحرير والتوير

تأليف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله
المجيد

دار النشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وصلى الله على محمد وآله وسلم

﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ
 لَهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾

قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي يمتد بها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس وأن التولي عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بمد وقوع النسخ أي بمد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس ليما هو معلوم من دأبهم من التردد للطنن في تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا وظل متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس أعني الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحدا من المفسرين وأصحاب أسباب النزول النليل في هذا على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذي استقر عليه فهمي أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بدئية ، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملكته ، والكعبة وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه ، فكانت ماثارا لأن يقول المشركون ، ما ولي محمد وأتباعه عن قبلهم التي كانوا عليها بمكة أي استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم وبأنى من اتباع اليهودية والنصرانية ، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس ، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا النرض بقوله « ولله المشرق والمغرب » . وقوله « ولن رضى عنك اليهود ولا النصرى حتى تتبع ملتهم » كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبا رسوله بقولهم وأتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جملة بمد الآيات المثيرة له وقبل الآيات التي

أُزِلَتْ إليه في نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة ، ثلثا يكون القرآن الذي فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلا بمد مقالة للمشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غير محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه نزولها قبل آية النسخ وهي قوله « قد نرى قلبَ وجهك في السماء » الآيات. لأن مقالة للمشركين أو توقُّعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشيء من التنويه بملة إبراهيم والكعبة .

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبيينه بقوله من الناس ، فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب لأنه لو كان ذلك لَناسب أن يقال سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآي السابقة إلى قولهم ولا تسألون الآية .

ويمضدنا في هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا في أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبتلون بالشرك ، والذي يمتهم على هذا القول هو هين الذي يمتث للمشركين عليه وقد روى عن السدي أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهاء » باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشيء من تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطمنون في التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية زلت بمد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجا عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود » ولهم من قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبي إسحاق عن البراء بنير هذه الزيادة ، ولكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب ، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد لأن مسلماً والترمذى والنسائى قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فلحاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التصديق لا غير أى قد قال السفهاء ما ولاهم . ووجه فصل هذه الآية مما قبلها بدون عطف اختلاف النرض عن فرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جواباً عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعى إلى صرفه إلى معنى المضى وقد هلمت الداعى إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الكشف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب المتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشبهه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع للمستقبل موضع الماضى ليدل على استمراره فيه وقال الفخرانته مختاراً انتقال .

وكان الذى دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية زلت بعد ذلك وهذا تكلف يبنى عدم التمويل عليه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلية ليس بعزيز في القرآن مثل قوله « فسيقولون من يعيدنا - فسينضون إليك رجوعهم » وإذا كان الذى دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل نزول هذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضى وجه وجيه ، وكان فيه تأكيد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » - وقوله - « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » .

والسفهاء جمع سفيه الذى هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا سار السفه له سجية وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مع كونه معلوماً هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غير هؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان استافاك هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه البالغة ، والمعنى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع في قوله « مَا وَلَّهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور في اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه في كلامهم أنه عائد على المسلمين .
وفل (ولام) أصله مضاعف ولي إذا دنا وقرب ، فحقه أن يمتدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف فيقال ولا من كذا أى قربه منه وولاء من كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ما ولاهم من قبلهم ، وشاع استعماله في الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذي يمتد به إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولي فلانا وجهه مثلا دون أن يقولوا ولي فلان وجهه من فلان أو من فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يعبأوا بتقديم أحد للمفعولين على الآخر قال تعالى « فَلَا تَوَلُّوهُمُ الْأَدْبِرَ » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فلا دبار هو الفاعل في المعنى لأنه لو دُفع لثقل وَلِيَ دُبُرَهُ الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى » أى نجعله والياً مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل .

وجملة « مَا وَلَّهُمْ » إلخ هي مفعول القول فضائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لثلا يلزم تشتيت الضائر وعجالة الظاهر في أصل حكاية الأقوال .

والاستهتام في قوله « مَا وَلَّهُمْ » مستعمل في التمريض بالخطئة واضطراب العقل .
والمراد بالقبلة في قوله « مِنْ قِبَلِهِمْ » الجهة التي يُوَلُّونَ إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة في أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلة بكسر الفاء وسكون العين ، وهي زنة المصدر العدل على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بمحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبله المستقبل مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان في رثاء أبي بكر رضى الله عنه :

• أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبَلَتِكُمْ •

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْل كالتَّحَنُّن والطَّحْن وتأنينه باعتبار الجهة كما قالوا : ما له في هذا الأجر قِبْلة ولا دِبرة أى وجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المسلمين وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون في صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهاء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقليل من قبلتنا إذ لا يرزقون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهاء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حمل الإضافة على أدنى ملائمة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنة وأشهر فصارت قبلة لهم .

وضمير الجمع في قوله « ما وَلَّوْهُمْ » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بمساويه في كلامهم عودته على المسلمين :

وقوله « التي كانوا عليها » أي كانوا ملازمين لها فعلى هنا للتمكن المجازى وهو شدة الملازمة مثل قوله « أَوَلَيْسَ عَلَى هَؤُلَاءِ مِنْ رَبِّهِمْ » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أي كيف عدلوا عنها بعد أن لارموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بنى بعد موسى عليه السلام بناء سليمان عليه السلام ، فلا نجد في أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاة والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذي سنَّ استقبال بيت المقدس في سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح في بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إذا انكسر شعب إسرائيل أمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصلوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التي أعطيت لأبائهم وإذا خرج الشعب لحاربة العدو وصلوا إلى الرب نحو المدينة التي اخترتها والبيت الذي بقيته لاسمك فاسمع صلاتهم وتضرعهم » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلَّى لسليمان وقال له « قد سمعت صلاتك وتضرعك الذي تضرعت به أمامي » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط في الصلاة في دين اليهود وقصاراه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة ، فلعل بني إسرائيل التزموه لا سيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمرهم بذلك بوحي من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم في القبلة ربما تدهوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكعبة ، وجرى كلام ابن العربي في أحكام القرآن

على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس وبجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت ، وذكر الفخر عن أبي مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهة الغرب وأن النصارى يستقبلون المشرق ، وقد علمت آتياً أن اليهود لم تكن لهم في صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يقيمون في دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التي هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموه من الدين وتسحبوا من مخالفة المسلمين في ذلك . وأما النصارى فإلهم لم يقع في إنجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود في أمر الاستقبال في الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يحملون أبواب هياكلهم مستقبلة لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصنم صاحب الهيكل الموضوع في منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبليين المشرق، وذكر الخفاجي أن بولس هوالتي أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى في وقت نزول الآية ثم إن النصارى من المصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تكون كنائسهم مختلفة الانحياز وكذلك المذابح المتعددة في الكنيسة الواحدة .

وأما استقبال الكعبة في الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبلها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسمع الجاهل من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهي أول قبلة وضعت للمصلي تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهيم مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالترام الاستقبال في الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معاني إكمال الدين بها كما سنبينه . وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التي تحول إليها المسلمون إلا جهة الكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار . والأحاديث الصحيحة في هذا ثلاثة ، أولها وأصحها حديث المواطن ابن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما أنهما سمعا رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن زول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن في أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانياً حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه «أفر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حُوِّلت فآلوا كما هم نحو القبلة» ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى في كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى قد زرى قلب وجهك في السماء فوجه نحو الكعبة — ثم قال — فصل مع النبي رجل ثم خرج بعد ما صلى فر على قوم من الأنصار في صلاة المصري صلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، وحل ذكر صلاة الصبح في روايتي ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة المصري في رواية البراء كل على أهل مكان مخصوص ، وهنا لك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبي .

فحويل القبلة كان في رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا في أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس تألفاً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو في مكان يجبل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلاً الكعبة وبيت المقدس معاً ، ولم يصح هذا القول . واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله ، فقال ابن عباس والجمهور أوجبه الله عليه بوحى ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » الآية ، وقال الطبري كان مخبراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلاً لليهود ، وقال الحسن وعكرمة وأبو المالية ، كان ذلك عن اجتهاد من النبي صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن الملى وفي الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء في أنها مواقع لبعض المخلوقات المعظمة فالجهات ملك لله تبعا للأشياء الواقعة فيها المملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقا ذاتيا . وذكر المشرق والمغرب مراد به تميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « والله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكفاية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يسمون الأرض إلى جبهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومنبرها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزّه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريد بها كاثمين أو التذكّر فلا بدع في التولي لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى قل لله المشرق والمغرب ، إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدي من يشاء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله يهدي من يشاء تعريض بأن الذي أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التعريض جرى به على طريقة الكلام النصف من حيث مافى قوله من يشاء من الإجمال الذي يبينه المقام فإن المهدى من فريقين كانا في حالة واحدة هو الفريق الذي أمره من يده الهدى بالعدول عن الحالة التي شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المنين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أولياكم لعل يهدى أو في ضلال مبين » .

وقد سلك في هذا الجواب لم طريق الإعراض والتبكيث لأن إنكارهم كان من عناد لا من طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يعلمه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة الغرب وإلى النصارى استقبال جهة الشرق من المشرقين فيأتى على تفسيرهم أن تقول إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جواباً بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهتدى من يشاء إلى صراط مستقيم » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالعراط المستقيم هنا وسيلة الخير وما يوصل إليه كما تقدم في قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » فيشمل ذلك كل هدى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فجعل يهتدى من يشاء حال من اسم الجلالة ولا يحسن جملة بدل اشتمال من جملة « لله المشرق والمغرب » لعدم وضوح اشتمال جملة قل لله المشرق والمغرب على معنى جملة « يهتدى من يشاء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والثافعة إلا لضرورة في الفريضة كالقتال والريض لا يجد من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة في الثافعة للمسافر إذا كان راكباً على دابة أو في سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو في المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة في موضع يمان منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يمانها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غير مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تفتب ذات الكعبة من بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها فمن العلماء من قال يتوخى المصلى جهة مصادفة عين الكعبة بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدرانها ، وهذا شاق يسر تحققة إلا بطريق إرشاد علم الهيئة ويمبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السموت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبد النعم الكندى ونقله المالكية من الشافعى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويمبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والبايجى وهو قول أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالدينه يستدل بموضع صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده بأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذي أقام للنبي صلى الله عليه وسلم قبله مسجده .

وبين المازري معنى للسامته بأن يكون جزء من سطح وجه المصلي وجزء من سمت الكعبة طرفي خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواسل بين طرفي خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط في جهته لأن كل قطعة منه يمر خارج من المركز إلى المحيط ، واستبعد عز الدين بن عبيد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، ويأجمعهم على صحة صلاة ذوى صف مائة ذراع وعرض البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً وواقفه القرافي ثم أجاب بأن البيت لمستقبله كتركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما في البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التي يعبرون منها بأنها قبله الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسى الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبي حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يميدها ما لم يخرج الوقت ولم يرد ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض المكلف هو الاجتهاد في استقبال الجهة وأما الشافعي فأوجب عليه الإعادة أبداً بناء على أنه يرى أن فرض المكلف هو إصابته سمت الكعبة .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

هذه الجملة مترضة بين جملة « سيقول الشفاء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهي من قبيل الواو الاستثنائية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هي خير مما تقدم وهي فضيلة كون المسلمين عدولا خياراً

ليشهدوا على الأم لأن الآيات الواضحة بمدحها هي في ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتمتع ترف الشار إلى وما هو المشبه به قال صاحب الكشف « أى مثل ذلك الجمل السجيب جعلنا كم أمة وسطا » فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى المفهوم أى (ما فهم) من قوله « يهدى من يشاء إلى ميراث مستقيم » أى كما جعلنا كم أمة وسطا أو كما جعلنا قبلكم أفضل قبلة جعلنا كم أمة وسطا » أى أن قوله « يهدى من يشاء » يؤمى إلى أن المهدي هم المسلمون وإلى أن المهدي إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفاء ما ولاءهم على ما قدمناه وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يرجع على وصف الكشف الجمل بالسجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتعين للعمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالبا من دون إرادة بُعد وفيه نظر ، والشار إليه على هذا الوجه معنى تقدم في الكلام السابق فالإشارة حيثئذ إلى مذكور متقرر في العلم فهي جارية على سنن الإشارات . وحمل شراح الكشف الكاف على غير ظاهر التشبيه ، فأما الطيبي والقطب فقالا الكاف فيه اسم بمعنى مثل منتصب على المفعولية المطلقة لجعلنا كم أى مثل الجمل السجيب جعلنا كم فليس تشبيها ولكنه تمثيل لحالة والشار إليه ما فهم من مضمون قوله « يهدى » وهو الأمر السجيب الشأن أى المهدي التام ، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم الشار إليه وهو الذي عنده في الكشف بالجمل العجيب ، فالتعظيم هنا لبداية الأمر وعجابه ثم إن القطب ساق كلاما نقض به صدر كلامه .

وأما القزويني صاحب الكشف والتفسيران فيناه بأن الكاف مقصمة كإضافة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه فيصير اسم الإشارة على هذا تأثيا مناب مفعول مطلق لجعلنا كم كأنه قيل ذلك الجمل جعلنا كم أى فدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجابة هذا الجمل بما مع اسم الإشارة من علامة البعد المتعين فيها لبعد المرتبة .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه للبالغة إليهم أنه لو أراد المشبه أن يشبه هذا في غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والساعة كاسمها »

فليست الكاف بزائدة ولا هي للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيد كر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشف أظهر في هذا الحمل فبدل على ذلك تصريحه في نظائره إذ قال في قوله تعالى « كذلك وأورثناها بني إسرائيل » - الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج - « أخرجناهم وأورثناها » .

واعلم أن الذى حدا صاحب الكشف إلى هذا الحمل أن استعمال اسم الإشارة في هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لا يتجه اعتبار مشار إليه في هذه الآية وفي آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشف قد خالف ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام « وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا » فقال « كما خلقنا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم » اهـ وما قاله في هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرين فيه بمطن .

والتحقيق عندى أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شيء بشيء والشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء ، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إشارته إلى قوله « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم » فأغنت عنهم المهتهم التي يدعون من دون الله الآية . وكقول النابغة :
فَأَلْفَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخُنْهَا كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ

وقد يكون المشبه به المشار إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويحتمل اعتبار المفعولية المطلقة كقول أبي تمام :

كَذَا فليَجَلْ أَخْلَطُبُ وَلَيْفَدَحْ الْأَمْرُ فليس لعين لم يفض دمعها عند

قال التبريزي في شرحه الإشارة للتنظيم والتهويل وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به ققطع النظر فيه من التشبيه واستعمل في لازم معنى التشبيه اهـ ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسي ، ومثله قول الأسدى من شعراء الحماسة يرثى أخاه (١) .

فَهَكَذَا يَنْهَبُ الزَّمَانُ وَيَفْ سَى الْعِلْمُ فِيهِ وَيَدْرُسُ الْأَثَرُ

(١) وقيل البيت لابن كنانة في رثاء حماد الراوية ، وقال الجاحظ هو لبس الشعراء في رثاء بسير البلاء .

وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوى من هذا القبيل . وقد يكون مرادا منه التنويه بالغیر فيجعل كأنه مما يروم التكلم تشبيها ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه وفي هذا قطع للنظر عن التشبيه في الواقع ومثله قول أحد شعراء فزارة في الأدب من الحماسة :

كذلك أذيت حتى صار من خلقي أنى رأيت مَلَكَ الشَّيْمة الأديبا
أى أدبت هذا الأدب الكامن العجيب ، ومنه قول زهير :

كَذَلِكَ خِصِمَهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ إِذَا مَسَّتْهُمْ الضَّرَاءُ خِيمٌ
وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» من هذا القبيل عند شراح الكشف وهو الحق ، وأوضح منه في هذا المعنى قوله تعالى «وكذلك فتنا بعضهم ببعض» فإنه لم يسبق ذكر شيء غير الذى سماه الله تعالى فتنة أخذنا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا الحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت أننا لأنّه الجمل المأخوذ من جعلناكم ، وتأخير المشار إليه من الإشارة استعمال بليغ في مقام التثويق كقوله تعالى «قال هذا يراق بيني وبينك» أو من كلام مقدم عن اسم الإشارة كما للبيضاوى إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى «يهدى من يشاء» ولعله رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والحرمة : طبعا كوسط الوادى لاتصل إليه إرعاة والدواب إلا بعد أكل ما في الجوانب فيبقى كثير العشب والكلأ ، ووضعا كوسط الملكة يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه المدو بسهولة ، وكواسطة السعد لأنفس لؤلؤة فيه ، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والحرمة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هُمُ وَسْطُ يَرْضَى الْأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ إِذَا زَلَّتْ إِحْدَى الْيَالِي بِمَعْضِلٍ
وقال تعالى «قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون» .

ويقال أوسط القبيلة لصميمها . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلقين

ذميمين فيهما لإفراط وتفریط كالشجاعة بين الجبن والهور ، والكرم بين الشح والسرف والمدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز يشبه الشيء المزهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوساطها » وسنده ضعيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى سارا حقيقتين عرفيتين .

فالوسط في هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالمدلول والتفسير الثاني رواه الترمذى في سننه عن حديث أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع في التفسيرين هو الوجه كما قدمناه في المقدمة التاسعة . ووصفت الأمة بوسط بصيغة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجوده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر في الجود والإشمار بالوصفية بخلاف نحو رأيت يزيد بن هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالة على صفة بل هو إشارة محضة لا تشمر بصفة في القادات .

وضمير مخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتيبهم على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيهم كل من صلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية ثناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطا بما هيأ لهم من أسبابه في بيان الشريعة بيانا جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأمم ، قال فخر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والنال والمقصر لأنهم لم يفلوا كما غلت التصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسول . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفي بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محظور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة اه ، أى لأن مجموع المجتهدين مدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة في بعض أفرادهم ، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافى العدالة ولا النظرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا ردٌّ متسكن ، وأجيب عنه بأن المدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتعميط تستلزم المصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثاني قال البيضاوي لو كان فيا اتفقوا عليه باطل لانتلت عدالتهم اهـ ، يبنى أن الآية اقتضت المدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لانتلت عدالتهم أى كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول ، الطريق الثالث قال جماعة الخطاطب للصعوبة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع في الجملة ، وورد عليه أن عدالة الصعوبة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد وقد يكون إجماعهم من اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيها سند كره.

والحق عندى أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذى هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها ، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيا طريقه النقل للشرعية وهو المبرر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو سنة للنبي صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان بجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصلة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشرعية، به فمرت المجملات وأسست الشرعية ، وهذا هو الذى قالوا يكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذى اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق الموام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذى يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين من نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فلها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلما أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتعميط علما أن الله تعالى أكلَّ عقول هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتقاد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاعتقاد بتلقى الشرعية من طرق الدنول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للعلماء وفهماً بالنسبة للعامة، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيِّمة وهو معنى كونها وسطا ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد، ولما كان الوصف الذى ذكر

أثبتَ لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع في الضلال لا عمداً ولا خطأ ، أما التعمد فلا نه ينافي الدالة وأما الخطأ فلا نه ينافي الحلقة على استقامة الرأي فإذا جاز الخطأ على أحدكم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمة الماضية فأجمعوا على الخطأ متتابعة لقول واحد منهم لأن شرائعهم لم يتحد من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه المعصية فيها هو من خصائصها وهو الجزء الثقلي فقط وبهذا ينتظم بالاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهداء » علة لجعلهم وسطاً فإن أفاضل الله تعالى كلها منوعة بحكم وغايات لملته تعالى وحكمته وذلك من إرادة واختيار لا كصدور المطول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة ، ولا بوجوب وإلجاء كما توهمه عبارات المترلة وإن كان مرادهم منها خيراً فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لسكال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخرية . فأما الدنيوية فهي حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم بالرسول البشورين في كل زمان وتبغليل الكافرين منهم برسلمهم والمكابرين في المكوف على ملهم بمدحجي ناستخما وظهور الحق ، وهذا حكم تاريخي ديني عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على نمود عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب . والشهادة الأخروية هي مارواه البخاري والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعم يارب فتسأل أمته هل بلغكم فيقولون ما جأنا من نذير فيقول الله من شهدك فيقول محمد وأمته فيجاء بهم فتشهدون ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جعلناكم أمة وسطاً قال عدلا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اه . فتقوله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التمثيل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطاً ، وأما مجيء شهادة الآخرة على طبقها فنذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أهرض عن ذكرى فإن له ممشية ضنكا ونحشره يوم القيمة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فتسيتها وكذلك اليوم تسى » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دعوتنا الأمم للإسلام، ليقيم ذلك مقام دعوة الرسول إياهم حتى تم الشهادة للمؤمنين منهم على المرشحين .

والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى في الآية بتديتها بلى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المرشحين لأن المؤمنين قد شهد لهم إيمانهم فلا كفتاء بلى تحذير للأمم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشريفهم بهاته النتبة وهي إتفاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم .

وقوله « ويكون الرسول عليكم شهيدا » معطوف على الملة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هو تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطا يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا وانتفاء الشهادة علينا ، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا فيها هي شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوقائهم ما أوجه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك ، وأما الأخروية فهي ما روى في الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيها شهدت به ، وما زوى في الحديث الآخر في الموطأ والصحاح « فليدَّادنَّ أقوام عن حوضي فأقول يا رب أمتي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا فأقول سحقا سحقا لمن بدل بدى » . وتدعية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكلة لقوله قبله تبكونوا شهداء على الناس وإلا فلنَّها شهادة للأمة وقيل بل لتضمنين شهيداً معنى رقيقاً ومهيماً في الموضعين كما في الكشف .

وقد دللت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسمع ، والأدلة القاطعة وإن لم يربيعينه أو يسمع بأذنيه ، وأن الزكية أصل عظيم في الشهادة ، وأن الزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من الزكى ، وأن المزكى لا يحتاج للزكية ، وأن الأمة لا تشهد على النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول في حجة الوداع « ألا هل بلغت فيقولون نعم فيقول اللهم أشهد » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عاملة لا أراه إلا لمجرد الاهتمام (٢ / ٢ - الصرر)

بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسول وهي لا يشهد عليها إلا رسولها ، وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تحتم بها الآية في عمل الوقف كلمة ذات حرف مد قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير مهود في كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ﴾

الزواو عاطفة على جملة « سيقول السفهاء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله قل لله المشرق والمغرب قصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا إلى آخرها اعتراض .

والجمل هنا جعل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون المطلق وهو لفظ القبله ، ولذلك فضل جعل هنا متعمد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا ، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف السند باسمه إلى الموصول لما كاد كلام المردود عليهم حين قالوا ما ولا هم من قبلتهم التي كانوا عليها مع الإيحاء إلى تلميل الحكمة للشار إليها بقوله تعالى « إلا لنعلم » أي ما جعلنا تلك قبله مع إرادة نسخها فأومأنا كها زمناً إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء في قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أي ما جعلنا ذلك لسبب وفي حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان في الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة تحويل الاستقبال إلى الكعبة . وذكر عبدالحكيم أنه قد روى أن بعض الرب ارتدوا عن الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم السدر في التظاهر بالإسلام كما قرئناه عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » فنافقوا وهم يتأولون للصلاة معه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التي هم محافظون عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلواتهم مع المسلمين لا تشتغل على ما ينافي تعظيم شعائهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت سنة الصلاة مناقية لتعظيم شعائرهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم يبق لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المناقضون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه حلة هذين التشرعيين يقتضى أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد الالام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذي علم في الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق بالتنجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون هذه في تعلقات العلم ^(١) .

ولك أن تجعل قوله لنعلم من يتبع الرسول كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائي :

وَأَقْدَسْتُ وَالْخَطِيئَةُ يَنْخَطِرُ بَيْنَنَا
لَأَعْلَمَنَّ مَنْ جَبَّأَوْهَا مِنْ شُجَاعِهَا

أراد ليظهر من جانبها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن في هذه الآية ونظائرهما على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل تعلم مجازا عن التحيز لنظهر للناس بقرينة كلمة من المساة بمن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهي في الحقيقة من فروع معاني من الاجدائية كما استظهره صاحب المعنى ، وهذا لا يريك إشكال يذكره ، كيف يكون الجمل الحادث حلة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كنفائي .

والاقلاب الرجوع إلى المكان الذي جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله على عقبيه

(١) بعد أن كتبت هذا بينت وجدت في الرسالة الخالفية للمحقق عبد الحكيم السكوتي في تحقيق المذاهب في علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تعلقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم ، وتعلقات متجددة بالتجددات من حيث تجدد ما وقعها في أزمنة متغيرة والتغير في التعلقات والإنشادات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان في ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون التجدد حاصلا له في الأزل لتقصانه ، كما أن الممتنع لا يتعلق به القدرة لتقصانه لا نقصان في ذاته وقدرته » اهـ . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن المقربين هم خلف السابقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استمارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق . ومن موسولة وهى مفعول نعلم والمعلم بمعنى المعرفة وقوله يتمدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ » عطف على جملة وما جعلنا القبلة التى كنت عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة الملة للجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانتقال إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير الموثى عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها .
وإن غنفة من الثقلية .

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المهرجة للنفوس . تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديداً على نفسه كقوله تعالى « وَإِنْ كَانَ كِبْرُ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ » .

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ 143

الجملة فى موضع الحال من ضمير (لننظم) أى لنظهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيين لإيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار فى مقام الإضمار للتنظيم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلة قبل أن تحوّل رجال قُتلوا لم ندر ما تقول فيهم فأقر الله تعالى » « وما كان الله ليضيع إيمانكم » . وفى قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجّه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف يخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأقر الله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإضاعة إتلاف الشيء وإبطال آثاره وفسر الإيمان على ظاهره ، وفسر أيضاً بالصلاة قتله القرطبي عن مالك .

وتعلق بضيع الإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلوه وسأوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها ، وإن فسر الإيمان بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيق فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفي إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، ومن مالك « إني لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخاري والترمذي أن المسلمين كانوا يظنون أن نسخ حكم ، يجعل النسخ باطلا فلا ترتب عليه آثار العمل به فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زرارة والبراء بن مَرُور وأبي أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم فضله ما صلّوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبل ، فقال إيمانكم ، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتنزيل بقوله « إن الله بالناس لرءوف رحيم » تأكيد لدمد إضاعة إيمانهم ومنه وتعليم بأن الحكم النسخ إنما يلغى العمل به في المستقبل لا في ما مضى .

والرءوف الرحيم صفتان مشبهتان مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة ، فقال أبو عمرو بن الملاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هى رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهرى الرأفة أشد الرحمة ، وقال فى المجمل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع فى الكراهية والرحمة تقع فى الكراهية للمصلحة ، فاستخلص القفال من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله تعالى « ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عموماً وخصوصاً مطلقاً وأياً ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رءوف ورحيم فى الآية يفيد تأكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالإيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك .

وتقدم معنى الرحمة في سورة الفاتحة .

وتقدم (ردوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بواصل هذه السورة لا ابتداء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف ردوف متمم ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف اللة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقت .

وتقدم (بالناس) على متمله وهو ردوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم بإعطا لهم ليذكروه مع الرأية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (ردوف) يواو ساكنة بعد الهمزة وقرأ أبو عمرو وحزرة والكسائي ويعقوب وخلف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَصْد وهو لنة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَوَلَّيَٰتِ وُجُوهَكُمْ فِي السَّمَاءِ فَلَنُلَاقِيَنَّكَ فِتْنَةً تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾

استئناف ابتدائي وإفشاء لشرع استقبال الكعبة ونسخ استقبال بيت المقدس فهذا هو المقصود من الكلام المفتوح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها » بَمَدَّ أَنْ مَهَّدَ اللَّهُ بِمَا تَقْدَمُ مِنْ أَتَانِ الْهَيْئَةِ وَإِعْدَادِ النَّاسِ إِلَى تَرْقِيهِ ابْتِدَاءً مِنْ قَوْلِهِ « وَهُوَ لِلشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ » ثُمَّ قَوْلُهُ « وَلَنْ رَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ » ثُمَّ قَوْلُهُ « وَإِذْ جَمَلْنَا الْبَيْتَ » ثُمَّ قَوْلُهُ « سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ » .

وقد في كلام الرب للتحقيق أَلَا تَرَىٰ أَهْلَ الْمَدَائِنِ نَظَرُوا هَلْ فِي الْأَسْتِفْهَامِ بَقْدٍ فِي الْخَبَرِ فَخَالُوا مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ إِنْ هَلْ لَطَلَبِ التَّصْدِيقِ فَحَرْفٌ قَدْ يَفِيدُ تَحْقِيقَ الْفِعْلِ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ بِمَنْزِلَةِ إِنْ مَعَ الْأَسْمَاءِ وَلِذَلِكَ قَالَ الْخَلِيلُ لَهَا جَوَابَ لِقَوْمٍ يَنْتَظِرُونَ الْخَبَرَ وَلَوْ أَخْبَرُوا لَمْ يَنْتَظِرُونَهُ لَمْ يَقُلْ قَدْ فَعَلَ كَذَا هـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لَا يَشْكُ فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُحْتَاجَ لِتَحْقِيقِ الْخَبَرِ بِهِ كَانَ الْخَبَرُ بِهِ مَعَ تَأْكِيدِهِ مُسْتَعْمَلًا فِي لَازِمِهِ عَلَى وَجْهِ الْكُنْيَاةِ لِدَفْعِ الْأَسْتِفْهَامِ مِنْهُ

وَأَنْ يُطِيعْتَهُ لَأَنَّ النَّبِيَّ كَانَ حَرِيسًا عَلَى حَصُولِهِ وَيَلْزَمُ ذَلِكَ الْوَعْدُ بِحَصُولِهِ فَتَحْصُلُ كُنَايَاتَانِ مَتَرْتِيبًا .

وحجى بالمضارع مَعَ قَدِ للدلالة على التجدد والقصود تجدد لازمه ليكون تأكيداً لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجل ذلك غلب على قَدِ الداخلة على المضارع أَنْ تكون للتكثير مثل ربما يفعل . قال عبيد بن الأبرص :

قَدِ أَتْرَكُ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَانَ أَنُوبَهُ مُجَّتَ بِفِرْسَادِ

وستجىء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَدِ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ » في سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قلبه إذا حوَّله وهو مثل قلبه بالتخفيف ، فالمراد بتقلب الوجه الالتفات به أى تحويله من جهة الأصلية فهو هنا ترديده في السماء ، وقد أخذوا من المدول إلى سينة التعميل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترب والشدة فالتعميل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقع في رُوعه إلهاماً أن الله سيحوِّله إلى مكة فكان يردد وجهه في السماء فقبل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كن كذلك لزم أن يكون قلبه وجهه عند تهيه نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يحكر منه هذا القلب .

والفاء في « فلنولينك » فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية في قوله « قَدِ نَرَى قَلْبَكَ وَجْهَكَ » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « مَا وَدَّ لَهُمْ عَنْ قَبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » ، فمعنى « فلنولينك قِبْلَةً » لنوجهنك إلى قبلة رضاه . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثاني وأصله لنولينك مِنْ قِبْلَةٍ وكذلك قوله « فَوَلَّيْنَاهُ وَجْهَهُ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » .

والمعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أدائين تأكيد وأداة تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر بيوث الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن في استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدين عن دين أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالحبة الناشئة عن تمقل اختيار في هذا المقام دون تحبها أو تهواها أو نحوها فإن مقام النبي صلى الله عليه وسلم ربو عن أن يعلق ميله بما ليس بمصلحة راجعة بمد انتهاء للصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء في جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن أثبتت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم » الآية .

وقوله « قول وجهك » تفريع على الوعد وتمجيد به والمعنى ول وجهك في حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء في شأن قبله الصلاة .
والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء وغبته ، وسيمتبه بتشريك الأمة معه في الأمر بقوله « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

والشطر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة بتلقاء ، وكذلك قرأه أبي بن كعب ، وقصر الجباري وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى المسجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجَمَلًا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام في نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلى لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثاني لو لم تقصر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ ينفي أن يقول « قول وجهك المسجد الحرام » ولكان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنولينك قبلة ترضاها » قبل قوله « قول وجهك » وهلا قال « في السماء قول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعنى بها كاحل عليه وصف القبلة بمجمل ترضاها .

ومعنى نولينك نوجهك ، وفي التوجيه قرب ممنوى لأن ولى التمدى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقي فهو معنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تمديته إلى مفعول ثان من قبيل الخذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يمدونه إلى مفعول ثالث محرف عن

فيقولون وكى عن كذا وينزلونه مرة الا لازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولى وجهه إلى جهة كذا منصرفا عن كذا أى البى كان يليه من قبل ، وباختلاف هاته الاستمالات تختلف المائى كما تقدم .

فالقبة هنا اسم للمكان الذى يستقبله الصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجهول وصفا للمسجد هو المنوع أى المنوع منع تنظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى المنوع عن الجباة والظلمة والمعتدين ووصف بالحرم فى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « عند بيتك المحرم » ، أى المظم المحترم وسمى الحرم قال تعالى « أو لم نمكن لهم حرما ءامنا » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أو صاف قدعة شائمة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جعل علما على حريم الكعبة المحيطة بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالقبة على الساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفا وباب بني شيبه ولا أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم فى المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره فى سورة الإمراء وهى مكية .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفانة الأخبار الصحيحة بأن القبة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبة ، قال ابن الرضى وذكر المسجد الحرام والمراد به البيت لأن العرب تعب عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبله لأهل المسجد والمسجد قبله لأهل الحرم والحرم قبله لأهل المشرق والمغرب . قال الفخر وهذا قول مالك ، وأقول لا يعرف هذا من مالك فى كتب مذهبه .

واقتصب شطر المسجد على المفعول الثانى لولّ وليس منصوبا على الظرفية .

وقوله: وخيت ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، تنميص على تميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين مسموم ضميري كنتم وجوهكم لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما وحينما تميم أقطار الأرض لثلا يظن أن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفرع على قوله «قد نرى قلب وجهك في السماء» ليكون نبشيرا له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل في التشريعات الإسلامية أن تم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما، ولا خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصا به أو أن تجزى فيه المرة أو بعض الجهات كالدنية ومكة أريد التميم في المكلفين وفي جميع البلاد، ولذلك جرى بالطف بالواو لكن كان يكفي أن يقول ودلوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تميم الأمانة تصريحاً وتأكيذاً لدلالة الموم المستفاد من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجع في الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجوع، وتأكيذاً لدلالة الأمر التشريعي على التكرار تنويعاً بشأن هذا الحكم فكانه أفيد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم أولاها إجمالية والثانية تفصيلية.

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبحقدار استحضار المبود يقوى الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص المبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب. ولهذا جاء في الحديث الصحيح «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، ولما تنزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضار عظمته أن يجعل له مذكرا به من شيء له انتساب خاص إليه، قال نغر الدين (إن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمقولات، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام، وقلما تفك القوة العقلية من مقارنة القوة الخيالية، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقل مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك الماني العقلية، ولما كان المبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه ويبلغ في الثناء عليه بلسانه وفي الخدمة له، فاستقبال القبلة في الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك، والقرآن والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة) اهـ.

فإذا تندر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والتسيم ونحو ذلك أو بالشبه كالنزول عند الحيين ، وقديماً ما استهزت الشعراء بأكار الأعبة كالأطلال في قوله * هانك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقولهم في البرق والريح ، وقال مالك بن النرب :
 دَعَانِي الْمَوَى مِنْ أَهْلِ وَدَى وَجِزْنِي بِزِي الطَّيْسَيْنِ فَانْتَضْتُ وَرَائِيَا

والله تعالى منزّه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هي استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق في نفس عبده هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتزيهه ووصفه بصفات الكمال مع نجردها عن كل ما يوم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هي المساجد التي بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم فير الله تعالى فبني الكعبة أول بيت ، وبني مسجداً في مكان المسجد الأقصى ، وبني مساجد أخرى ورد ذكرها في التوراة بمناون مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هيكلاً لتعبد الأوثان وتهويل شأنها في المنفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر السمودي في مروج الذهب عدة من الهياكل التي أقيمت في الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند . وهيكل « مصلينا » في جهة الرقة بناء الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدته ، وقيل إن عاداً بنوا هيكلاً منها جعلت هيكل بلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتحميده كان من استحضار الخالق بما هو أشد إضافةً إليه ، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تتفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، ويكون إقامتها تلك وبأسبقية بعضها على بعض في هذا الغرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المأاني ثلاثة في معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاحق بكونه هو الذي دل مؤسس ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « كَسَجَدَ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ » ، وقال

في ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت قاليبوت التي أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اعتداده اعتداده بانؤها بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للمعبدة وفيه نظر سيأتى عند قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران ، ولا شك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك هو الكعبة التي بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأمة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتى أن سبب بنائه إبطال عبادة الأوثان ، وقد مضت على هذا البيت المصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، ففيه مزية الأولية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام بنائه بيده ويد ابنة إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أهرق في الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة مما وهما قطبا لإيمان المؤمنين وفي هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سنّ الحج إليه لتجديد هذه الذكرى وتعميمها في الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحق وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قلنا آما أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بى بعد موسى بما يزيد على أربعمائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبي . لا تكون إلا لعن الهام الهى فعمل حكمة ذلك حيث أن الله أراد تعمير البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تملل قلوب الإسرائيليين في التعلق به فيمن لهم استقبال الهيكل الإيماني الذي أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك المعبد مما يدعو قوسهم إلى الحرس على بقاء تلك الأقطار بأيديهم .

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على السنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بعد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا ممززين . فتشريع الله تعالى

استقبال المسلمين في صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع في صلاة الإسلام فيكون من التكميلات التي ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشرافاً لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأتمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثاني فالأمر لنا بالاستقبال لثلاث تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماءنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارناً لمشروعية الصلاة في الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم فمفهومه أنه المسجد الذي عظمه أهل الكتابين والذي لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس يوحى من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بمد ذلك للنبي وللمسلمين من اتبعتهم من أهل الكتاب حقا ومن اتبعتهم تقافا لأن الآخرين قد يتبعون الإسلام ظاهراً ويستقبلون في صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجاً على أنفسهم في ذلك فإذا تلبت القبلتة خافوا من قصدم لاستبدالها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلتة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول » الآية . ولعل المدلول من الأمر باستقبال الكعبة في صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وعظمتهم في الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهل واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله » وقوله « والله للشرق والغرب » إيماء إليه كما قدمناه ، وعليه ففي تحويل القبلتة إلى الكعبة بمد ذلك بشارة للنبي صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفاصل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلتة إلى البيت الذي هو أولى بذلك وإلى جهته للبعد عنه .

﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ 144

اعتراض بين جملة قول وجهك شطر المسجد الحرام وجملة ومن حيث خرجت فول وجهك الآية .

« والأظهر أن المراد بالذين أوتوا الكتاب أحياء اليهود وأحياء النصارى كما روى عن السدي كما يشر به التمييز عنهم بصفة « أوتوا الكتاب » دون أن يقال وإن أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن علمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به في كتبهم يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موقع قوله « وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيدهم بمؤكدتين ، يقتضى أن ظاهر حلمهم إذ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروه لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم ممتقين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بنافل مما يعلمون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف في قوله « أنه الحق » على القصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبيناً للعلم بنسخ شريعتهم بشرية الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يجحدون في كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا النادية بخراب بيت المقدس فإن استقباله يصير استقبال الشيء المندوم .

وقوله « وما الله بغافل عما يعملون » قرأه الجمهور بياء النية والضمير للذين أوتوا الكتاب أى عن معلمهم بنير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العمل ونحوه من المكابرة والناداة والسفه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعمهم لأن قول القادر ما أنا بنافل من المجرم تحقيق لقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فلذلك كان وعيداً لهم ووعيداً يستلزم في المقام الخطأى وعداً للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء المؤمنين على امتثال تمييز القبلة ، ولأن الذى لا يتفل عن عمل أولئك لا يتفل من عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقرأه ابنُ عامر وحزمة والكسائي وأبو جعفر وروح عن يعقوب بناء الخطاب فهو كناية عن وعد المسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم بعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي ليأخذ كل حظه منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب » الآية .

وفى قوله « ليملون » وقوله « مما يملون » الجناس التام المُحرّف على قراءة الجمهور والجناسُ الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ بَيِّنَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَإِلِنْ أَلْطَلِينَ ﴾ 145

ولئن أتيت عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليملون » ، والناسبة أنهم يملون ولا يملون فلما أفيد أنهم يملون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نقي الطمع في اتّباعهم القبلة لفتح توم أن يقطع السامع باتّباعهم لأنهم يملون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نقي اتّباعهم بالقسم واللام الملوطة ، وبالتلمين على أقصى ما يمكن عادة .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب من المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتب ليملون » على ما تقدم فإن ما يفعله أخبارهم يكون قدوة لامتثالهم فإذا لم يقع أخبارهم قبل الإسلام فأجبرُ بامتثالهم أن لا يتبوهها .

ووجه الإظهار في مقام الإشمار هنا الإعلان بمنتمهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإشمار أن يكون للقصود منه زيادة العناية والتمسك في الذهن .

والمرادُ بكل آية . آيات متكاثرة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استهبال الكعبة هو قبة الحنيفة .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام الرب قال امرؤ القيس :

فياك من ليلٍ كأنَّ نُجُومَه بِكلِّ مُنَارٍ اقْتُلْتُ شُدَّتْ يَبْذُبُلْ
وأصله مجاز لجمل الكثير من أفراد شيء مشابهة لمجموع عموم أفرادها ، ثم كثر ذلك
حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معاني كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار
تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفرادها حتى إنه يُؤدِّفيا لا يتصور فيه
عموم أفرادها مثل قوله هنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى
« ثُمَّ كَلِمَةٌ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ » وقوله « إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ » وقال النابغة :

بِهَا كُلُّ ذِيَالٍ وَخَسَاءَ تَرَعَوَى إِلَى كُلِّ رَجَافٍ مِنَ الرَّمْلِ فَارِدٍ
ونكرر هذا ثلاث مرات في قول عنتره :

جَدَّتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ فَتَرَكْنِي كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدَّرْهَمِ
سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلُّ عَشِيَّةٍ يَجْرِي إِلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ
وسأحب القاموس قال في مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى بقية ضدَّه » فأثبت
الخروج من معنى الإحاطة ولكنه جازف في قوله بمعنى بعض وكان الأسوبُّ أن يقول
بمعنى كثير .

والمنى أن إنكارهم أحقية الكمية بالاستقبال ليس عن شبهة حتى تزيله الحجة ولكنه
مكابرة وعناد فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم .
وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قبلة شرعية ، ولأنه سألمها بلسان
الحال .

وأفراد القبلة في قوله وما أنت بتابع قبلتهم مع كونها قبلتين ، إن كان لكل من أهل
الكتاب قبلة معينة ، وأكثر من قبلة إن لم تكن لهم قبلة معينة وكانوا غيرين في
استقبال الجهات ، فأفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا أتبع قبلة إحدى الطائفتين
كان غير متابع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ » إظهار مكابرتهم تأييساً من إيمانهم ، ومن
قوله « وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ » تنزيه النبي وتبرئهم من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت المقدس ، وفي قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بمض » تأنيسٌ للنبي - بأنَّ هذا دأبهم وشنتهم من الخلاف فديماً خالف بعضهم بمضا في قبلتهم حتى خالفت النصارى قبلة اليهود مع أن شريعة اليهود هي أصل النصارية .

وجملة « ولئن اثبتت أهواءهم » مطوَّفة على جملة « وما أنت بتابع قبلتهم » وما بينهما اعتراض وفائدة هذا المطف بهد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون في ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لأنَّ لها مواقع الشك والفرض في وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أنزل إليه هو العلم كله على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلب حصول الشيء المحبوب ولو بحصول ضرر لمحصله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حبٍّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثمَّ أطلق على المشق ، وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال ومن ثمَّ سمى علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ في هذا التحذير باشتغال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أولاً إليها صاحب الكشاف وفصلها صاحب الكشف إلى عشرة وهي : القسم الدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيداً ، وحرف التوكيد في جملة الجزاء ، ولام الابتداء في خبرها ، واسمية الجملة ، وجعل حرف الشرط الحرف الدال على الشك وهو إنَّ المتعنى إن أقل جزء من أتباع أهوائهم كافٍ في الظلم ، والإيتيان يَدِّن الدالة على الجزائية فإنها أكَّدت ربط الجزاء بالشرط ، والإجمال ثم التفصيل في قوله « ما جاءك من العلم » فإنه يدل على الاهتمام والاهتمام بالوازع يؤول إلى تحقيق المقاب على الارتكاب لا قطع المنذر ، وجعل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريف في « الظالمين » الدال على أنه يكون من الممهورين بهذا الوصف الذين هو لهم سجيعة . ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه (٣ / ٢ - التحرير)

أو تحقيق حصول الجزاء أو تهويل بعض متعلقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من النرض للسوق لأجله الشرط .

والتصير بالعلم هنا من الرحي واليقين الإلهي إعلان بتنويه شأن العلم ولتت لمقول هذه الأمة إليه لما يحكر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لمن الظلمين » أقوى دلالة على الاتصاف بالظلم من إنك لظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قال أعود بالله أن أكون من الجاهلين » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم ولظلم مراتب دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم بإرجاع كل ضرب من ضروب أتباع أهوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهي إلى عقائدهم الضالة فينتهي ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى في خلل المذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مآل لك من الله من ولي ولا نصير » فعبّر هناك باسم الوصول (الذي) وعبر هنا باسم الوصول (ما) ، وقال هناك « بعد » وقال هنا « من بعد » ، وجعل جزء الشرط هناك انتهاء وليه ونصيره ، وجعل الجزء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أورد هذا السؤال صاحب دُرّة التنزيل وقرّة التأويل وحلول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيات ولم يأت بما يشق ، والذي يرشد إليه كلامه أن تقول إن (الذي) و (ما) وإن كانا مشتركين في أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل في الأسماء الموصولة ، ولما كان العلم الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم في غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام وببطلان ملة اليهود وملة النصارى بعد النسخ ، وإيائيات هناد الفريقين في صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وقالوا اتخذ الله ولداً سُبْحَنَهُ - إلى قوله - قل إن هدى الله هو الهدى » ، فلا جرم كان العلم الذي جاء في ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حقيقاً بأن يعبر عنه باسم الوصول الصريح في التشريف .

وأما الآية الثانية التي نحن بصدها فهي متعلقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى ، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سيقول السفهاء من الناس ما وَلَّيْنَاهُمْ مِنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا » وذلك تشريع فرعي فالتحذير الواقع بعده تحذير من اتباع الفريقين في أمر

القبلة وذلك ليس له أهمية مثل ما التحذير من اتباع ملتهم بأسرها ظم يكن للعلم الذي جاء النبي في أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذي جاء في بطلان أصول ملتهم ، فلذلك جاء في تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو (ما) لأنها في الأصل نسكرة موصوفة قلت للموصولية .

وإنما أدخلت (مِنْ) في هذه الآية الثانية على (يَمْد) بقوله « مِنْ يَمْدٍ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ » لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى في سورة واحدة وليس بينهما بعيد فصل فكان العلم الذي جاء فيها مِنْ قوله « مَا تَيَمَّوْا قِبَلَتِكَ » هو جزئى من عموم العلم الذى جاء في إبطال جميع ملتهم ، فكان جديرا بأن يُشار إلى كونه جزئيا له بإيراد مِنْ الابتدائية .

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 146

جملة مترضة بين جملة « وَلَئِنْ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ » إلخ ، وبين جملة « وَلِكُلِّ وَجْهٍ » إلخ اعتراض استطراد بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب في القبلة الإسلامية ، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دل عليه قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، فاستطرد بأن طعنهم في القبلة الإسلامية ما هو إلا من مجموع طعنهم في الإسلام وفي النبي صلى الله عليه وسلم ، والدليل على الاستطراد قوله بعده « وَلِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا » ، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة .

فالضمير المنصوب في « يَعْرِفُونَهُ » لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريرا لمضمون قوله « وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ » ، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمعاد مناسبة لضمير النبية ، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله « وَمَا جِئْنَا بِالْقِبْلَةِ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا » ، وقوله « قَدْ رَأَى قَلْبُ وَجْهِكَ » ، وقوله « فَلَنَوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً » ، وقوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ » فالإتيان بالضمير بطريق النبية من الالتفات ، وهو على تقدير مضاف أى يعرفون صِدْقَهُ ، وإما أن يعود إلى الحق في قوله السابق « لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ » فيشمل

رسالة الرسول وجميع ما جاء به ، وإيا إلى العلم في قوله « مِنْ بَدَأَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » .
والتشبيه في قوله « كَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ » تشبيه في جلاء المعرفة وتحقيقها فإن معرفة
المرء بملائقته معرفة لا تقبل الاليس ، كما قال زهير :

• فَمَنْ وَوَادَى الرِّسْ كَالْيَدِ لِلنِّمِ •

تشبيها لشدة القرب البين .

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التلئ من رؤيتهم كثيرا فتتمكن معرفتهم
معرفة هذا الحق تاجة لجميع علماتهم .

وعدل عن أن يقال يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتملق غالبا بالنوات والأمور
المحسوسة قال تعالى « تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ » وقال زهير :

• فَلَأَيَّاءَ عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوْنِمْ •

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت علم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالشاهد
عندك ، ولهذا لا يمدى فعل العرفان إلى مفعولين كما تُمدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف
الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالعلم
يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة في كتبهم ، ويعرفون الحق
كالشيء المشاهد . والراد بقوله الذين « آتيناكم الكتاب » أحبار اليهود والنصارى ولذلك
عُرِفُوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَسْمُونَ » تخصيص لبعض الذين أوتوا
الكتاب بالنماد في أمر القبله وفي غيره مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وذم لهم بأنهم
يكتمون الحق وهم يعلمونه وهؤلاء مُنظم الذين أوتوا الكتاب قبل ابن صوريا وكعب بن
الأشرف فبقى فريق آخر يعلمون الحق ويعلمون به وهم الذين آمنوا بالنبي عليه الصلاة
والسلام من اليهود قبل عهد الله بن سلام ، ومن النصارى مثل تيمم الدَّارَى ، وصهيب .

أما الذين لا يعلمون الحق فضلا عن أن يكتموه فلا يمتأ بهم في هذا المقام ولم يدخلوا في
قوله « الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ » ولا يشملهم قوله « يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ » .

﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ 147

تذييل جملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق ، وحذف السند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف السند إليه بعد جريان ما يدل عليه مثل قولهم بعد ذكر النيار « رَبِّحْ قَوْلًا » وبعد ذكر المنبوح « فَيَ » ونحو ذلك كآبئه عليه صاحب المفتاح . وقوله فلا تكونون من الممترين يعني من أن يكون من الشاكِّين في ذلك والمقصود من هذا . والتعريف في الحق تعريف الجنس كما في قوله « الحمد لله » وقولهم الكرم في الرب هذا التعريف لجزئ الجملة الظاهر والمقدر يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتمونه وهو قصر قلب أي لا مظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتناء احتمال من البراء وهو الشك ، والاحتمال فيه ليس للمطامعة ومصدر المِرْيَة لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائماً بصفة الاحتمال ، والمقصود من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله « ولئن اتبعت » وقوله « فلا تكونون من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مهم ليكون خطاب النبي به مثل ذلك وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلاً على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب ، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله من ربك وقوله فلا تكونون خطاباً لغير معين من كل من يصلح لهذا الخطاب ..

﴿ وَلِكُلِّ وِجْهٍ هُوَ مُوَلِّيًا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ حَيْمًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ 148

عطف على جملة « الذين اتيناكم الكتب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاغراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤف عنه من الجمل ، ذلك أنه بعد أن لقن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجب به عن قولهم ما ولأهم عن قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأبأسهم من رقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمان سامية ، طياً لبساط المجادلة مع اليهود في أمر القبلة ، كما يقال في المحاطبات « دَعْ هَذَا » أو « عَدَّ عَنْ هَذَا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاهها من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى أتركوا مجادلة أهل الكتاب في أمر القبلة ولا يهتمكم خلافهم فإن خلاف الخائف لا ييناكد حتى الحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويستنوا بإصلاح مجتمعاتهم ، وفي معناه قوله تعالى « لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » ، فقوله « أَيْبَاتُكُونُوا » في معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب يذكر مقدمة ومقصد وبيان له وتلليل وتذليل .

(وكل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يمين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض عنه تنوين كل وهو التنوين المسمى تنوين الموض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا دلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أمة) لأن الكلام كله في اختلاف الأمم في أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما في قوله تعالى « ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّٰهِ » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما في قوله تعالى « وَلِكُلٍّ جَمَلْنَا مَوَالِيًّ » في سورة النساء ، ومنه ما في هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين في قبلة الصلاة ، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلُّ لَّهُ قَعْتُونَ » .

والوجهة حقيقة البقعة التي توجه إليها فهي وزن (فِعْلَة) مؤنث فعل الذي هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث لأن حذف الواو في مثله إما يكون في (فعلَة) بمعنى المصدر .

وتستمد الوجهة لما يهتم به الرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الوجهة إليه تشبيه مفعول بحسوس ، ولفظ وجهة في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لِكُلٍّ جَمَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعًا وَمِنْهَا جَا » .

وضمير هو عائذ للمضاف إليه (كُل) المحذوف.

والمفعول الأول لمولها محذوف إذ التقدير هو مولها نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه في قوله تعالى « ما وَلَّهم من قبلهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « مولها » بياء بعد اللام وقراء ابن عامر « هو مَوْلَاهَا » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلكم التى هى قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكل قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلكم التى هى قبلة إبراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم وتركوم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة يستقبلونها . ومما في القرآن يحمل على أجمع الوجوه وأشملها .

وقوله « فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ » تفريع للأمر على ما تقدم أى لما تعددت المقاصد .

فالنافسة تكون في مصادفة الحق .

والاستباق اتصال والمراد به سبق وحقه التمدية باللام إلا أنه توسع فيه فمدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تفصيلين استبقوا معنى اغتصموا .

فالراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة بالتوبة خشية هادم اللذات وجفأة الفوات قال تعالى « سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ » ، « وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَتَى مِنَ الْقُدْسِ وَقَتْلَ أَوْلَئِكَ أَكْبَرُ مِنْ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَدُؤِ قِتْلِهِمْ » وقال موسى « وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى » .

وقوله « إِنَّا نَتَكُونُوا بِكُمْ اللَّهُ جِيْمَا » جملة في معنى الملة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن الملة لا تطفئ إذ هى بمنزلة المفعول لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتى بهم الله الرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جيما خيما وشيما

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء . والإتيان بالشئ جلبيه وهو عجاز فى لازم حقيقته فن ذلك استتماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِإِلَهِ الَّذِي نَوَّرَ الْهُدَى وَنُورَ وَإِسْلَامَ عَلَيْكَ دَلِيلُ

. أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم أَهْدِ دُوسًا وَأْتِ بِهَا » أى اهددها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشئ . وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إِنَّمَا إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ » .

ونجى . أقوال فى تفسير « أَنبَأَا تَكُونُوا » على حسب الأقوال فى تفسير « وَلِسَكَلٍ وَجْهَةٌ » بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استنباط الخيرات فإنه المهم ، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُدْرِكُكُمْ بِاللَّهِ فَاسْمَعُوا فى مرضاته بالخيرات يَسْمَعُ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ ، أو هو ترهيب أى فى آية جهة يَأْتِ اللَّهُ بِكُمْ فَيُثِيبُ وَيُمَاقِبُ ، أو هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح أى فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل القوت بالموت . إلى غير ذلك من الوجوه . وقوله « إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » تذييل يناسب جميع المعانى المذكورة .

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ فَلْيَذَلُّ النَّاسُ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأَمِّ تَعْمَى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ ١٥٥

عطف قوله « ومن حيث خرجت » على قوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » عطف حكم على حكم من جنسه للاعلام بأن استقبال الكعبة فى الصلاة للفروضة لا يهاون فى القيام به ولو فى حالة المنذر كالسفر ، فالمراد من حيث خرجت من كل مكان خرجت

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة في الاهتداء لجهة الكعبة فربما يتوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفي معظم هاته الآية مع قوله « وإِنَّهٗ لَـلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ » زيادةُ اهتمام بأمر القبله يؤكد قوله في الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بِنَافِلٍ عما تَصْمَلُونَ » زيادة تحذير من التساهل في أمر القبله .
وقوله بعدم ومن حيث خرجت عطف على الجملة التي قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبين عليه التعليل بقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة .

وقوله « وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره » عطف على قوله « ومن حيث خرجت » الآية .
والقصد التعميم في هذا الحكم في السفر للمسلمين لئلا يتوهم تخصيصه بالنبي صلى الله عليه وسلم .

وحصل من تكرير مُعظم الكلمات تأكيد للحكم ليقرب عليه قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة .

وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبة مرتين .

وتكرر أنه الحق ثلاث مرات ، وتكرر تميم الجهات ثلاث مرات ، واقتصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريراً للحق في نفوس المسلمين ، وزيادة في الرد على المنكرين التأكيد ، من زيادة ومن حيث خرجت ، ومن جمل مترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهي جملة وإن الذين أوتوا الكتاب ليملمون الآيات ، وجملة « وإِنَّهٗ لَـلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ » وجملة لئلا يكون للناس عليكم حجة ، الآيات ، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك لأن الذي يكون على الحق لا يزيده إنكار المنكرين إلا تصميماً ، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما سُمع عليه لأن الإعادة تدل على التحقق في معنى الكلام .

وقد ذكر في خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حَفَّ به ، ما يدفع قليل السامة المارضة لسجاع التكرار ، فذكر قوله وإِنَّهٗ لَـلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وما الله بِنَافِلٍ إلخ ، وذكر قوله لئلا يكون للناس إلخ .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى ما يؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تهوون بخثاة فوقية على الخطأ ، وقرأ أبو عمرو بياء التنية .

وقوله « ثلثا يكون للناس عليكم حجة » ملة لقوله « قُولُوا » الدال على طلب الفعل وامتناله ، أى شرعت لكم ذلك لنحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تمليل صيغ الطلب أن يكون التمليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتنال للأمر فيكتفى بمحصول سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصوداً .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا تتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبله اليهود والنصارى ، وأهل الكتاب، والحجة أن يقولوا إن محمداً اتهدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعوننا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أى ليكون هذا الدين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكمالات النفسانية التي فضل بها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله ثلثا يكون للناس عليكم حجة ناظراً إلى قوله وإن الذين أوتوا الكتب ليعلمون أنه الحق ، وقوله « الذين آتينهم الكتب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس ما إن آخر أراها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف، بحيث لا يجد منه نصيباً ، ولذلك يقال للذى غلب مخالفه بحجته قد حججه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة يقال احتج ويقال حاج إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في دبه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف ، وأما إطلاقها على الشبهة فجاز لأنها تورد في سورة الحجة ومنه قوله تعالى « حجبتهم

داحضةً عند ربهم » ، وهذا هو فقه الله كما أشار إليه الكشف ، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل الفقه فهو من تخطيط الإطلاق الحقيق والمجازي ، وإنما أرادوا التصعي من ورود الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بقبض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء مقتضياً أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشف ، بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهة للحجة في سياقهم إياه مساق البرهان أى فاستثناء الذين ظلموا يقتضى أنهم يأتون بحجة أى بما يشبه الحجة ، غرر إلا يقتضى تقدير لفظ حجة مستعملاً في معناه المجازي ، وإطلاق اللفظ في معنييه الحقيق والمجازي ليس يبدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يحمل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشفون عليكم فلا تخشوم .

وجملة « ولأنهم نعمتكم » تليق بآية قوله « فلو أن وجوهكم شطروا » مطوف على قوله « ثلثا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذى يتناهى عنه وهو أنه تليق الاستئثار بالمعنى أمرتكم بذلك لأنهم نعمتكم عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإعام ومنها أن تكون قبلكم إلى أفضل بيت بنى لله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة . وقد روى الترمذى عن النبي صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة دخول الجنة ، أى غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك في تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها^(١) فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشيء وانفرا من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصاً ، فهو قريب من قوله تعالى « فاعلمن » أى امتثلن امتثالاً تاماً وليس المراد أنه فعل بمضاهي ثم فعل بمضاهي آخر ، فمعنى الآية ولتكون نعمتكم نعمة وافرة في كل حال .

وقوله « وللملوك تهتدون » مطوف على « ولأنهم » أى أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل في قوله « وللملوك تهتدون » مجاز في لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوفقه . ومعنى جمل ذلك القرب علة أن استقبالهم الكلمة مؤذن بأنهم يكونون معتدين في

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبي برجل يقول اللهم إني أسألك تمام نصيبك قال تدرى ما تمام النعمة؟ تمام النعمة دخول الجنة والفرز من النار .

سائر أمورهم لأن المبادئ تدل على النيات فهو كقوله «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» كإدماها
وقال حبيب :

إِنَّ الْمَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَاهُ أَقْبَنْتَ أَنْ يَصِيرُ بَدْرًا كَامِلًا

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا
وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا
تَعْلَمُونَ ﴾ ١٥١

تشبيه للمتين من قوله «لأنهم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أى ذلك من تعمق عليكم كنعمة
إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الارسال مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشي
أى أن المبادئ دلت على النيات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر
رسول للتظيم ولتجربى عليه الصفات التى كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله
« فيكم » وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن
بث إليهم رسولا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيراً لهدايتهم ، وهذا على نحو
دعوة إبراهيم « ربنا وابث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على هموم المؤمنين من العرب
وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم
الإنسانى لأن ذلك أنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرف في ولم يعلق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا
إليك رسولا شهداً عليكم » ، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر
ما به تمام الفتوى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم ، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم ،
والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتكلم
بلسان واحد سواء فى ذلك العدنانيون والقحطانيون ومن تيمهم من الأحلاف والموالى مثل
سلمان الفارسى وبلال الحبشى وعبد الله بن سلام الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلان والافهام ،
فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إيجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

تقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه الزية ينالها كل من تعلم اللسان العرب كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المرسل فهو قول بمعنى المفعول مثل ذلول ، وسيأتي الكلام عليه من جهة مطابقة موسوفه عند قوله تعالى « فقولوا إنا رسول رب العالمين » في سورة الشعراء .

وقوله « يتلوا عليكم ءايتنا » أى يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى « ربنا وابحث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم ءايتك ويطلعهم الكتب والحكمة » .

وعبر بيتلو لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبي له متوالية وفي كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهى النماء ، وذلك لأن فى أصل خلقه النفوس كالألّ وطهاراتٍ تترصّها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فهذيب النفوس وتقوّمها زيدها من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات » ، وفى الحديث « بُمِثِلَ لِأَتَمِّ حَسَنِ الْأَخْلَاقِ » ، ففى الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله فى النفوس من الخير فى الفطرة .

وقوله « ويطلعكم الكتب والحكمة » أى يملئكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويطلعكم أصول الفضائل ، فالحكمة هى التعاليم المانعة من الوقوع فى الخطأ والنساذ ، وتقدم نظيره فى دعوة إبراهيم وسيأتى أيضاً عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء » فى هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويطلعكم الكتب والحكمة » هنا عكس ما فى الآية السابقة فى حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم ءايتك ويطلعهم الكتب والحكمة ويزكيهم » ، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يغيد معنى النعمة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهى منفعة تزكية تقوسهم اهتماماً بها ويثابرها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتجيلاً للبشارة بها . فأما في دعوة إبراهيم فقد رتب الجل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته في الخارج ، مع ما في ذلك التحالف من الثمن .

وقوله « ويؤمِّلُكُمْ ما لم تكونوا تعلمون » تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « ويؤمِّلُكُمْ » مع حجة الاستثناء عنه بالمعطف تنصيماً على المناهضة لثلاث يظن أن « ما لم تكونوا تعلمون » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيصاً على أن « ما لم تكونوا » مفعولاً لا مبتدأ حتى لا يترب السامع خبراً له فيفضل فهمه في ذلك الترتيب ، وإعلم أن حرف المعطف إذا جىء منه بإعادة طامله كان طامعه طاملاً على مثله فصار من عطف الجمل لكن العاطف حينئذ أشبه بالؤكد للدول العامل .

﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ ١٥٢

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جل النعم المتقدمة أى إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكرى ، وقوله اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ فصلان مشتقان من الذكر بكسر اللام ومن الذكر بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بذكر الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لندكر أوامره ونواهيه قال تعالى « والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم » ومن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيهِ ، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بالاستغناء في جمل تدل على حمده وتقديسه والذهوة إلى طاعته ونحو ذلك ، وفي الحديث القدسي « وإن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منه » والذكر في قوله اذْكُرْكُمْ يعني على المعنيين ، ولا بد من تقدير في قوله اذْكُرُونِي على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير اذكروا عظمتي وصفاتي وثنائي وما ترتب عليها من الأمر والنهي ، أو اذكروا نعمي وعامدي ، وهو تقدير من دلالة الانكسار ، وأما اذْكُرْكُمْ فهو مجاز ، أى أعمالكم معاملة من ليس بمغفل عنه بزيادة النعم والنصر والعناية في الدنيا ، وبالثواب ورفع الدرجات في الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس في الملأ الأعلى وفي الأرض فضلكم والرضى عنكم ، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم في الآخرة ، لأن الله ذكر بمنهيبه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تعديته للمغفل أيضاً على طريق دلالة

الانقضاء إذ ليس المراد تذكر القنوت ولا ذكر أسماؤها بل المراد تذكر ما يفهمهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله واشكروا لي أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقاً ، وتمديته للمفعول باللام هو الأوضح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصحه له ونصحه كقوله تعالى (فتمسوا لهم) وقول النابتة :

شَكَرْتُ لَكَ اللَّهُمَّ وَأَنْفَيْتُ جَاهِدًا وَعَطَلْتُ أَمْرَاضَ الْعَبِيدِ بْنِ عَامِرٍ

وقوله (ولا تكفرون) نهى عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إغنائها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضيق مراتب وقد يمرض من غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن حرفة . « ليس عطف قوله ولا تكفرون دليل على أن الأمر بالشيء ليس نهياً من ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أى لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا موم له) فيصدق بشكره يوماً واحداً فلما قال ولا تكفرون أفاد النهى عن الكفر دائماً اه ، يريد لأن الفعل في سياق النهي يم ، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهى أخو النفي .

¹⁵³ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالْعِلْوَةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾
¹⁵⁴ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تعليقه بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأنهم نعمت عليكم » إلى قوله « واشكروا لي ولا تكفرون » وبين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع كلمة لدفع الطاعن في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » للتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطَبِّعٌ ابتُدِئَ به بإعداد المسلمين لما هم أهل من نصر دين الله شكراً له على ما حوّلهم من التمس المدودة في الآيات السابقة من جعلهم أمة وسطاً وشهداء على

الناس ، وتفضيلهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأيدهم بأنهم على الحق في ذلك ، وأمرهم بالاستخفاف بالظالمين وأن لا يخشوا ، وتبشيرهم بأنه آثم نعمته عليهم وهدام ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهدام إلى الإمثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والذكر بهما تهية النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كله أمرهم هنا بالصبر والصلاة ، ونههم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعيها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متعذرون لشبههم وتشكيكهم والكيد لهم ، فأمرُوا بالاستمانة عليهم بالصبر والصلاة . وكلها مناسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والروة من شمر الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتي تبيننا لموقعها .

واختُص الكلام بالنداء لأن فيه إشعاراً بخبر مهم عظيم ، فإن شأن الأخبار العظيمة التي تهول المخاطب أن يقدم قبلها ما يعي النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفجأها . وفي افتتاح هذا الخطاب بالاستمانة بالصبر إيدان بأنه سيمقب بالندب إلى عمل عظيم ويلوئى شديدة ، وذلك تهية للجهد ، ولعله إعداد لنزوة بدر الكبرى ، فإن ابتداء المنازى كان قبيل زمن تحويل القبة إذ كان تحويل القبة في رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بواط والشيرة وبدر الأولى في ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيها قتال ، وكانت بدر الكبرى في رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبة بنحو شهرين .

وقد تقدم في تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » أن ما وقع في حديث البراء بن هازب من قول الراوى أن ناسا قتلوا قبل تحويل القبة ، أنه توهم من أحد الرواة من البراء ، فإن أول قتل في سبيل الله وقع في غزوة بدر وهي بعد تحويل القبة بنحو شهرين ، والأصح ما في حديث الترمذى عن ابن عباس قال لما وجّه النبي إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف ياخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فلوجه في تفسير هذه الآية أنها تهية للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، ومحيب للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع في قوله « لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ » المشعر بأنه أمرٌ مستقبل وم الذين قتلا في وقعة بدر يُعيد نزول هذه الآية .

. وقد تقدم القول في نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستمعينوا بالصبر والصلوة وإنها لكبيرة » الآية إلا أنا نقول هنا إن الله تعالى قال لبني إسرائيل « وإنها لكبيرة » علما منه بضعف عزائمهم عن عظام الأعمال وقال هنالك إلا على الخاشعين ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفي هذا إيعاء إلى أن المسلمين قد يُسر لهم ما يصب على غيرهم ، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هنا لك ، وزاد هنا فقال « إن الله مع الصَّابِرِينَ » فبشَّرَهم بأنهم ممن يتصل هذا الأمر ويُمَدُّ لذلك في زمرة الصَّابِرِينَ .

وقوله « إن الله مع الصَّابِرِينَ » تذييل في معنى التعليل أى اصبروا ليكون الله معكم لأنهم مع الصَّابِرِينَ .

وقوله « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أَمْوَاتٌ بل أحياء » عطف النهي على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع منه القتل في سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت في سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شكرا عندما يرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصره من الحياة الأبدية ، فقوله « ولا تقولوا » نهى عن القول الناشئ عن اعتقاد ، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يمتدح فالمتدح لا يمتدح ولا يمتدحوا ، والظاهر أن هذا تكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » كما تقدم من حديث البراء فإنه قال قُتل أُنس قبل تحويل القبلة ، فأعقب قوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .

وارتفع أموات على أنه خبر مبتدأ محذوف أى لا تقولوا هم أموات .

وبل للإضراب الإبطالى إبطالا لضمون النهي عن قوله ، والتقدير بل هم أحياء ، وليس للمنى بل قولوا هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبر العظيم ، فقوله « أحياء » هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « ولكن لا تشعرون » للإشارة إلى أنها حياة غير جسمية ولا مادية

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهي عدم الاضمحلال ويقول التجسد في الحشر مع إحساس ما يكونها آية إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا في سبيل الله فهي حياة مشتملة على إدراكات التمتع ب لذات الجنة والموالم الملوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد في الحديث إن أرواح الشهداء تجمل في حواصل طيور خضر ترى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة في ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسدية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد حُوِّضَتْ جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لتنميتها .

﴿وَلْيَبْلُغُوا نِسَاءَهُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ أَثْوَابٍ وَاجْتَنِبُوا الْجُوعَ وَنَقْصَ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ
وَالْمَرْءَاتِ﴾

عطف « لئلا ينالكم » على قوله « استمعيوا بالصبر والصلوة » عطفاً المقصد على المقدمة كأشارتنا إليه قبل ، ولك أن تجعل قوله « لئلا ينالكم » عطفاً على قوله « ولأنتم نعمتي عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان وحبه الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة تقوسهم بما أصابهم في مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاه ، ويزدادون يقينا بأن أتباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُطوط في الدنيا ، وينتج لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بعده « وبشر الصَّابِرِينَ » وجعل قوله « يَسَاءُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا استمعيوا بالصبر والصلوة » الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لملاج الأبرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خيراً بقوله « وبشر الصَّابِرِينَ » .

وجيء بكلمة شيء تهويناً للخبر المفجع ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما في قوله « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » ولذلك جاء هنا بكلمة شيء وجاء هنا لك بما يدل على الملابس والتمكن ، وهو أن استمرار لما اللباس اللازم لللباس ، لأن كلمة شيء من أسماء الأجناس

العالية العامة، فإذا أُضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن التكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لتصد التقليل لأن الاختصار على اسم الجنس الذي ذكره التكلم بعدها لو شاء التكلم لأغنى عنها، فإذ ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع، فبقى له الدلالة على التصغير وهذا كقول السري مخاطباً لأبي إسحاق الصابي :

فشيئاً من دمِ الثَّقْوِ دِ أجعله مكان دى^(١)

فقول الله تعالى « وليلونكم بشيء من الخوف والجوع » عدول من أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسم جنس كما إذا أتبع بوصف أو لم يتبع أو أُضيف لتغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنويع نحو قول قحيط العجلي :

* فلا تَطْمَعُ أَيَّتَ اللَّعْنِ فِيهَا وَمَنْعُكُمَا بِشَيْءٍ يَسْتَطَاعُ *

فقد فسر الرزوقي وغيره بأن معنى بشيء بمعنى من الماني من غلبة أو مازاة أو فداء أو نحو ذلك اهـ .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام، كقوله تعالى « فمن عفي له من أخيه شيء » فهو الدية على بعض التفسير أو هو المفعول على تفسير آخر، وقول عمر بن أبي ربيعة :

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجَمْرِ الْبَيْضِ كَالْدَى
أَي من عاين امرأة غير امرأته .

وقول أبي حية الثميري :

إِذَا مَا تَقاضَى الرَّءْ يَوْمَ وَلِيَّةٍ تَقاضَاءُ شَيْءٍ لَا يَكْمُلُ التَّقاضِيَا

أى شيء من الزمان، ومن ذلك قوله تعالى « لَنْ تَقَى عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً » أى من القضاء .

(١) قبل هذا البيت قوله :

أَيَا إِسْحَاقَ يَا سَكِي أَلُوذُ بِهِ وَمُتَمَصِّي

أَرَقْتُ دِي وَأَعَوَزَنِي سَلِيلُ الْكَرَمِ وَالْكَرَمِ

يريد أنه أحجم ورام شرب قليل من الخمر ليطش به عما ضاع من دمه في زعمه .

وَكَانَ مِرَاعَاةَ هَذَيْنِ الِاسْتِعْمَالَيْنِ فِي كَلِمَةِ شَيْءٍ هُوَ الَّذِي دَعَا الشَّيْخَ عَبْدَ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ إِلَى الْحُكْمِ بِمَحْسَنٍ وَقَعَ كَلِمَةُ شَيْءٍ فِي بَيْتِ ابْنِ أَبِي رِيْعَةَ وَبَيْتِ أَبِي مِيَةَ الْخَمَرِيِّ، وَبَقَلَّتْهَا وَتَسَاوَلَهَا فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ:

لَوْ أَنَّكَ الدَّوَارُ أَبْصَنْتَ سَمِيْعُهُ لَمَوْقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوْرَانِ
لَأَنَّهُ فِي بَيْتِ أَبِي الطَّيِّبِ لَا يَتَمَلَقُ بِهَا مَعْنَى التَّقْلِيلِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ وَلَا التَّنَوُّعَ لِقَلَّةِ جَدْوَى التَّنَوُّعِ هُنَا إِذْ لَا يَجْهَلُ أَحَدٌ أَنَّ مَوْقَ الْفَلَكَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ شَيْئًا .
وَالرَّادُ بِالْخَوْفِ وَالْجُلُوعِ وَمَا عَطَفَ عَلَيْهِمَا مَعَانِيهَا لِلتَّبَادُؤِ وَهِيَ مَا أَصَابَ السَّلَاحِينَ مِنَ الْقَلَّةِ وَتَأَلَّبَ الشَّرَكِيُّ عَلَيْهِمْ بَعْدَ الْمُهْجَرَةِ ، كَمَا وَقَعَ فِي يَوْمِ الْأَحْزَابِ إِذْ جَاءَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ أَسْفَلِ مِنْهُمْ « وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ » وَأَمَّا الْجُوعُ فَكَأَمْسَابِهِمْ مِنْ قَلَّةِ الْأَزْوَادِ فِي بَعْضِ الْغَزَوَاتِ ، وَتَقْصُ الْأَمْوَالُ مَا يَنْشَأُ عَنْ قَلَّةِ الْعَنَاقَةِ بِتَخْلِيلِهِمْ فِي خُرُوجِهِمْ إِلَى الْغَزْوِ ، وَتَقْصُ الْأَنْفُسُ يَكُونُ بِقَلَّةِ الْوِلَادَةِ لِبَعْدِهِمْ مِنْ نَسَائِهِمْ كَمَا قَالَ النَّابِغَةُ :
شَبَّ الْمَلَافِياتِ بَيْنَ فُرُوجِهِمْ وَالْمُحْصَنَاتِ عَوَازِبِ الْأَطْهَارِ
وَكَمَا قَالَ الْأَعْمَشِيُّ يَمْدَحُ هَوْدَةَ بِنَ عَالِي سَابِغِ الْبَيْمَاءِ ، بِكَثْرَةِ غَزَوَاتِهِ :

أَفَى كُلِّ مَامٍ أَنْتَ جَلْتُمْ غَزْوَةً تَقْشُدُ لَأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَ
مُورِثَةً مَالًا وَفِي النَّجْدِ رَفْعَةً لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ خَسَائِكَ
وَكَذَلِكَ تَقْصُ الْأَنْفُسُ بِالِاسْتِشْهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَمَا يَصِيبُهُمْ فِي خِلَالِ ذَلِكَ وَفِيهَا بَعْدَهُ مِنْ مَصَائِبٍ تَرْجِعُ إِلَى هَاتِهِ الْأُمُورِ .

وَالْكَلَامُ عَلَى الْأَمْوَالِ يَأْتِي عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى « وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ » فِي هَذِهِ السُّورَةِ ، وَعِنْدَ قَوْلِهِ « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ » فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ

﴿ وَيَشْرُ الْعَصِيرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْتَخِرُونَ ﴾^{١٥٦}

جَمَلَةُ « وَيَشْرُ الْعَصِيرِينَ » مَطْوُوفَةٌ عَلَى « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ » ، وَالْخَطَابُ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمُنَاسَبَةِ أَنَّهُ مِنْ شَمَلِهِ قَوْلُهُ « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ » وَهُوَ عَطَفٌ إِشْهَاءٌ عَلَى خَبَرٍ وَلَا ضَرِيرَ فِيهِ عِنْدَ مَنْ تَحَقَّقَ أَسَالِيبُ الْعَرَبِ وَرَأَى فِي كَلَامِهِمْ كَثْرَةَ عَطْفِ الْخَبَرِ عَلَى الْإِنْشَاءِ وَعَكْسَهُ .

وأفيد مضمون الجملة التي هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصّابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه ، وزيادة في تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خبراتهم بواسطته ، فذلك كان من لطائف القرآن إسناداً البلى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسناداً الإشارة بالخبر الآتي من قِبَل الله إلى الرسول .
والكلام على الصبر وفضائله تقدم في قوله تعالى : « واستعينوا بالصبر والصلاة » .

ووصف الصّابرين بأنهم « الذين إذا أصبّتهم مصيبة قالوا » إلخ لإفادة أن صبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن بيسيرة في أمر الله تعالى إذ يملكون عند المصيبة أنهم مَلِكٌ لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون عما يأتيهم ، ويملكون أنهم سارّون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القول للطالب للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضِعَ للصدق ، وإنما يكون ذلك القول معتبراً إذا كان تمييزاً عما في الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذي ينطق بما لا يسمع ، وقد علمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة . لأن الاعتقاد يقوى بالتصرّح لأن استحضار النفس للمدركات المنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشيء من الخس ، ولأن في نصريحهم بذلك إعلاناً لهذا الاعتقاد وتعلّياً له للناس . والمصيبة يأتي الكلام عليها عند قوله تعالى « فإن أصبّتكم مصيبة قال قد أنعم الله عليّ » في سورة النساء .

والتوكيد بأنّ في قولهم « إنا لله » لأن الغام مقام اهتمام ، ولأنه ينزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه مَلِكاً لله تعالى وعبداً له إذ تسميه المصيبة ذلك ويحول حولها بينه وبين رسله . واللام فيه للملك .

والإيمان باسم الإشارة في قوله « أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ » لتثبيته على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذي يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أُولَئِكَ عَلَى هدى من ربهم » وهذا بيان لجزء مبرم . والصلوات هنا مجاز في التركيبات والفترات وتلك عطفت عليها الرحمة التي هي من معاني الصلاة مجازاً في مثل قوله تعالى « إن الله وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ » .

وحقيقة الصلاة في كلام العرب أنها أقوال تنبيء عن محبة الخير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يُطلب الخير إلا منه متميماً للجواز في لازم المعنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالة على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو ترقية .

وقوله « وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ » بيان لقضية صفتهم إذ اهتدوا لما هو حق كل عبيد عارف فلم تزجهم المصائب ولم تكن لهم حليجا عن التحقق في مقام الصبر ، للمعهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتدوا فهم يحملون المصائب سبباً في اعتراضهم على الله أو كثرهم به أو قول ما لا يليق أو شكهم في صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين الرضي لله لما لحقنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذرنا الله أمرهم بقوله « وَإِنْ تُصِيبِهِمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمِمْسٍ » وقال في المنافقين « وَإِنْ تُصِيبِهِمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ » ، والقول الفصل أن جزء الأهمال يظهر في الآخرة ، وأما مصائب الدنيا فسببية عن أسباب دنيوية ، تعرض لمروض سببها ، وقد يجعل الله سبب العصية عقوبة لبعده في الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولما أحوال ودقائق لا يعلمها إلا الله تعالى وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، والله تعالى في الحالين لطف ونكاية يظهر أثر أحدهما للعارفين .

﴿ إِنْ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعْبَرٍ اللَّهُ فَمَنْ حُجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ 158

هذا كلام وقع معترضا بين حجة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلية ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين في أمر السعي بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع ، كما جاء في حديث عائشة الآتي ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التي قبلها وبعد الآيات التي تقرأها بعدها ، لأن الحج لم يكن قد فرض ، وهي من الآيات التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحائطا يمسح الشوَر التي نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أن الدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبر عنهم بالسفهاء من القبلية وإنكار

المدول من استقبال بيت المقدس ، فوقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض ، فقد كان السبي بين الصفا والروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما في حديث البخاري في كتاب بدء الخلق عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعهما ابنها وهو رضيع وترك لها جراباً من تمر وسقاء فيه ماء ، فلما قد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتكلم فأنطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يلها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحدا فلم تر أحدا فهبطت من الصفا وأتت الروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تر أحدا فعلمت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فلذلك سَمَى الناس بينهما ، فسمعت صوتاً قالت في نفسها هي ثم سمعت فسمعت أيضاً فقالت قد أسمعت إن كان عندك غوث ، فإذا هي بالمكان عند موضع زمزم فبحث بقميه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعت ولدها ، فيحتمل أن إبراهيم سَمَى بين الصفا والروة تذكيراً لشكر النعمة وأمر به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيل ألحقه بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فصل ذلك فتهرب في الشماثر عند قريش لا عمالة .

وقد كان حوال الكعبة في الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التي جاء بها عمرو ابن لُحَيٍّ إلى مكة فعبدها الرب إحداهما يسمى إسافاً والآخر يُسمى نائلة ، كان أحدهما موضوعاً قرب جدار الكعبة والآخر موضوعاً قرب زمزم ، ثم قتلوا الذي قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان الرب يذبحون لهما ، فلما جدد عبد المطلب احتضار زمزم بعد أن دثرتها جرهم حين خروجهم من مكة وبني سقاية زمزم قتل ذينك الصنمين فوضع إسافاً على الصفا ونائلة على الروة ، وجعل المشركون بعد ذلك أصناماً صغيرة وتماثيل بين الجبلين في طريق السبي ، فقوم الرب الذين جاءوا من بعد ذلك أن السبي بين الصفا والروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والخزرج وغسان يمينون مناة وهو صنم بالمشلل قرب قديد فكانوا لا يسمون بين الصفا والروة تخرجوا من أن يطوفوا بغير صنمهم ، في البخاري فيما علّقه من ممر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار ممن كان يحل لمناة قالوا يا بني الله كنا لا نطوف بين الصفا والروة تعظيماً لمناة .

فلما خضعت مككوا زميل الأستام وأبيع الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسمعت قريش بين الصفا والروة تخرج الأنصار من السبي بين الصفا والروة وسأل جمع منهم النبي صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والروة فأئذ الله هذه الآية .
وقد روى مالك رحمه الله في الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير قال قلت لعائشة وأنا يومئذ حديث السن رأيت قول الله تعالى إن الصفا والروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما فكانت عائشة ككلاً لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أئزت هاته الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة وكانت مناة حنوقاً وكانوا يصحرون أن يطوفوا بين الصفا والروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله من ذلك فأئذ الله إن الصفا والروة الآية .

وفي البخاري عن أنس كنا نرى أئمتها من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أئمتنا عنهما فأئذ الله إن الصفا والروة ، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا في الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والروة تعظيماً لمناة .

فأكد الجلة بأن لأن المخاطبين مترددون في كونهما من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السبي بينهما من أحوال الجاهلية ، وفي أسباب النزول للواحد أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنتين فوضمها في هذا الموضع لمرعاة المناسبة مع الآيات الواردة في اضطراب الفرق في أمر القبلة والناسك .

والصفا والروة اسمان لجبيلين متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس ، وأما الروة فهو متهى جبل قُصَيْمَان . وسُئى الصفا لأن حجارته من الصفا وهو الحجر الأملس الصُّلب ، وسُميت الروة مروة لأن حجارته من المرو وهي الحجارة البيضاء اللينة التي تودى النار ويذبح بها لأن شذرها يخرج قطعاً متعددة الأطراف وهي تضرب بحجارة من الصفا فتشقق قال أبو ذؤيب :

حتى كأنى للحوادث مروة يصفا الشقير^(١) كل يوم تفرع

(١) الشقير كظم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها .

وكان الله تعالى لطف بأهل بمكة فجعل لهم جبلا من الروة للانتفاع به في اقتداحهم وفي ذبائحهم ، وجعل قبائله الصفا للانتفاع به في بنائهم .

والصفا والروة يقرب المسجد الحرام بينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السبي بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهي فيلة بمعنى مفعولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمّة في سنامه بأنه ممد للهدى .
فالشعائر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهي المواضع العظيمة مثل المواقيت التي يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والروة وعرفة والشعر الحرام بمزدلفة ومي والجار .

ومعنى وصف الصفا والروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوسفهما بذلك تصرّح بأن السبي بينهما عبادة إذا لا تطلق بهما عبادة جملا علامة عليها غير السبي بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فن حج البيت » تفرّيع على كونهما من شعائر الله ، وأن السبي بينهما في الحج والعمرة من الناسك فلا يريه ما حصل فيهما من صنّع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقدسه ما يحف به من سوء الموارض ، ولذلك نيه بقوله فلا جناح على تقى ما اختلج في نفوسهم بعد الإسلام كما في حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها .

والجناح يضم الجيم الإثم مشتق من جنح إذا مال لأن الإثم يميل به الرء من طريق الخير ، فاعتبروا فيه الليل عن الخير عكس اعتبارهم في حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم في اللغة للقصد وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام وتلك سار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنسا بالغلبة كالتّم بالغلبة ولذلك قال في الكشف وهما (أى الحج والعمرة) في المعاني كالتجيم والبيت في الذوات ، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتنصيص ولذلك ورد في القرآن مقطوعا عن الإضافة نحوه الحج أشهر معلومات إلى قوله

« ولا جدال في الحج » ، وورد مضافاً في قوله « وَرَفَعَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطنا ب . وَقِيلَ حَجَّ بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على التقصد في كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول زيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم إن الله كتب عليكم الحج فحجوا ، يدون ذكر المفعول فذلك حذفٌ للتمويل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك التقصد .

والصخرة اسم لزيارة البيت الحرام في غير وقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة فالمعرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجمعة ، وهي بصيغة الاسم علم التلبية على زيارة الكعبة ، وفعلها غلب على تلك الزيارة تبعا لتلبية الاسم فساواه فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والتلبية على كل حال لا تنعم من الإطلاق الآخر نادرا .

ونفي الجناح عن التني يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهي عنه فيصدق بالباح والندوب ، والواجب والركن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لمروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربي في أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تخرج منه في الجاهلية أو بمن كان يطوف به في الجاهلية قصدا للأستقام التي كانت فيه أ . هـ .

ومراد أنه لا جناح عليك أن تفعل نص في نفي الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو في واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص في نفي الإثم التالي وهو صادق بصحة الفعل وكرهيته فهو في أحدهما مجمل ، نعم إن التصدي للإخبار بنفي الإثم عن فاعل شيء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعا هذا عريف استعمال الكلام ، فقولك لا جناح عليك في فعل كذا ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعتمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم في فعله ، فمن أجل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعي ، ولقد أصاب فيها من حيث استعمال اللفظ لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دما للتعبير بنى الإثم عن الساعي وهو ظن كثير من المسلمين أن في ذلك إثما ، فصار الداعي لنفي الإثم عن الساعي هو مقابلة الظن بما يدل على تقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشرعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديث السن يريد أنه لا علم له بالسن وأسباب النزول ، وليس مراده من حداثة سنه جهله باللفظ لأن اللفظ يستوى في إدراك مفادتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بلما قلت يا ابن أخي تريد ذم كلامه من جهة ما آداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم في العسراحة في قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدي لنفي الإثم عن الطائف بين الصفا والروة .

فالجناح للنفي في الآية جناح مَرَضَ للسعي بين الصفا والروة في وقت نصب إساف وناثلة عليهما وليس لذات السعي ، فلما زال سببه زال الجناح كما في قوله تعالى « فلا جناحَ عليهما أن يُصْلِحَا بينهما صلحاً والصلح خير » فنفي الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير فالجناح المنفي عن الصلح ما مَرَضَ قبله من أسباب التشويز والإعراض ، ومثله قوله « فمن خاف من مؤسّس جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغّب فيه وإثما المراد لا إثم عليه فيما قصّ من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السعي بين الصفا والروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله فلاجل هذا اختلفت المذاهب في حكم السعي فذهب مالك رحمه الله في أشهر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبي صلى الله عليه وسلم وبادر إليه كما في حديث الصحيحين والموطأ فلما تردد فعله بين السنية والقرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرام ، بخلاف ركعتي الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة ، وبخلاف ترك ليس المحيط فإنه ترك ، وبخلاف رمي الجمار فإنه فعل بمضو وهو اليد . وقولي ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فلا بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأعني من جملة فرضا ، ولقوله في الحديث : اسموا فإن الله كتب عليكم السعي ، والأمر ظاهر في الوجوب ، والأسل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا في الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذي هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجز بالفسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعي في الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية التين فقط والحديث ظني فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام فثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمقادير قوله « من شأثر الله » ، والمقصود من هذا التذييل الإتيان بحكم كل في أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعي لأن خيراً نكراً في سياق الشرط فهي عامة ولهذا عطف الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصاد عليه كما سيأتي .

وتطوع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكليفها ، ويطلق مطاوع طوعه أي جملة مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد في الطاعة .

وعلى الوجهين فاتصاف خيراً على ترك الخافض أي تطوع بخير أو بتضمين تطوع معنى قل أو آتى .

ولما كانت الجملة تذييلاً فليس فيها دلالة على أن السعي من التطوع أي من الندوبات لأنها لإفادة حكم كل بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يضمن لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى آتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضي ، وقرأ حمزة والكسائي ويقوب وخلف يطوع بصيغة المضارع وباء النية وجزم العين .

ومن هنا شريطة بدليل الفاء في جوابها . وقوله « فإن الله شاكر عليم » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر محسن ، عليم لا يخفى عنه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا من جحود للفضيلة أو جهل بها فلذلك تنبأ بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن « شاكر » هنا استمارة تخيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تمجيد الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يسادر بشكر المحسن .

﴿ إِنَّا الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا آتَيْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَنْتَهِ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ۖ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّوْا فَاُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۖ ۱۶۰ ﴾

عود بالكلام إلى مهيمة الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السى بين الصنا والروة كما علمته آتينا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت في علماء اليهود في كتمهم دلائل صدق النبىء محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الموجودة في التوراة وفي كتمهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الموصول للمهد فإن الموصول يأتى لما يأتى له المرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كل مرف بلام الاستغراق فيم ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولاً أولياً أقوى من دلالاته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالتة على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة غنية ، فناسبة وقع هاته الآية بد التى قبلها أن ما قبلها كان من الأتافين القرآنية المتفنتة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أفتظنمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الإسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفاتهم بوضايا إبراهيم الذي يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مسجداً لله » الآيات ، فنوه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشماثرها وتحلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يملكون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بشككة فضائل الكعبة وشماثرها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رامهم به إجمالاً في قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة في الخطابة هي إغواء النرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقفين في أنثائه ثم الرجوع إلى ما يهيم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تحلل النرض المقصود .

فجملته « إن الذين يكتمون » إلخ استئناف كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجمالاً ، والتوكيد بأن الجهد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يُخبر به من حادثٍ مسموع أو مرئي ومنه كتم السر وهو الخبر الذي تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .
وعبر في « يكتمون » بالفعل المضارع للدلالة على أنهم في الحال كاتمون للبينات والهدى ، ولو وقع بلفظ الماضي لثرم السامع أن المعنى به قوم مضومع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم في ذلك ، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والمراد بالكتاب التوراة .

والبينات جمع بينة وهي الحجة وتشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلاً على أحكام كثيرة ، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية وأحوال الرسل وأخذ المهد عليهم في اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسيا الرسول البهوت في إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بمتته بينهم وانتشرت منهم ، والهدى هو ما به الهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمّل آيات الأحكام التي بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعاتهم .

والكتاب يكون بالنساء الحفظ والتدريس والتعليم ، ويكون بإزالته من الكتاب أسلا وهو ظاهره قال تعالى « وتغفون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البسيطة عن مراد الشارع لأن إضفاء المني كتاب له ، وحذف متعلق يكتبون الدال على المكتوم عنه للتعميم أى يكتبون ذلك من كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته .

وقوله « من بعد » متعلق بـ يكتبون وذکر هذا الظرف لزيادة التفضيل لحال الكتاب وذلك أنهم كتبوا البينات والهدى مع انتفاء المنز في ذلك لأنهم لو كتبوا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض المنز أن يقولوا كتبناه لمدى انتصاح معناه فكيف وهو قد بين ووضع في التوراة .

واللام في قوله للناس لام التعليل أى يبناه في الكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإضاعته أى جسلناه بينا ، وفي هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتاب وهو أنه مع كونه كتاباً للعق وحراماً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله فعملهم هذا تضليل وعظم .

والتعريف في الناس للاستغراق لأن الله أزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم ،

وقوله « أُولَئِكَ » إشارة إلى الذين يكتبون ، وسط اسم الإشارة بين اسم إن وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرىاء به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو فى الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحكم وهو إجماع الأمة على حذو أولئك على هدى من ربهم .

واختيار اسم إشارة البعيد ليكون أبست للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالاً فى كلامهم .

وقد اجتمع فى الآية إجماعاً إلى وجه ترتب اللعن على الكتاب وهما الإجماع بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علته وسببه ، والإجماع باسم الإشارة للتنبيه على أحوالهم بذلك ، فكان تأكيد الإجماع إلى التعليل قائماً مقام التنصيص على العلة .

واللن الإبادة عن الرحمة مع إذلال وغضب، وأثره يظهر في الآخرة بالحرمات من الجنة وبالمذاب في جهنم، وأما لمن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يمدم الله من رحمته على الوجه المذكور، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لنهم بالزمن المستقبل.

وكذلك القول في قوله «وَلِمَنْهُمْ اللَّيْنُونَ»، وكرر فعل يلنهم مع إغناء حرف السلف عن تكريره لاختلاف معنى اللينين فإن اللين من الله الإبادة من الرحمة واللين من البشر الدعاء عليهم عكس ما وقع فإن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهي الذكر الحسن.

والتعريف في «اللَّيْنُونَ» للاستفراق وهو استفراق حرفي أي يلنهم كل لائن، والمراد باللائنين اللينون الذين ينكرون المنكر وأصحابه ويفضون الله تعالى ويطلعون على كتمان هؤلاء فهم يلنونهم بالتمين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلنونهم بالمنوان العام أي حين يلنهم كل من كتم آيات الكتاب حين يتلون التوراة. ولقد أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل أن يثبتوا التوراة ولا يخفوها كما قال «وَأَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ».

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله في التوراة مرات وأشهرها العهد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في (حوريب) حسبما جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين، والعهد الذي أخذه عليهم في (مؤاب) وهو الذي فيه اللعنة على من تركه وهو في سفر التثنية في الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه «أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم... لكي تدخلوا في عهد الرب وقسمه لثلاث يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب... فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك في قلبه... حينئذ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فتصل عليه كل اللعنات المكتوبة في هذا الكتاب ويحعو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة في كتاب الشريعة هذا... لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة».

وفي الإصحاح الثلاثين «ومتى أنت عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك»

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قد جعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة» .
 فقوله تعالى «ويلعنهم اللعنون» تذكير لهم باللعنة السطورة في التوراة فإن التوراة متلوة
 دائماً بينهم فكما قرأ الفارثون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين به ، والذين كتبوا ما أنزل من
 البينات والهدى هم أيضاً يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة الكاذبين فقد لنوا أنفسهم بالسنتهم
 فأما الذين يلعنون الجرمين والظالمين غير الكاذبين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير
 مشمولين في هذا الموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنون باللام
 استغراقاً عرفياً .

وأعلم أن لام الاستغراق العرفي واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقي .
 وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة في تحققة حتى كأنه صار معروفاً
 لأن المنكر مجهول ، أو يكون التعريف للمهدى أي يلعبهم الذين لنوهم من الأنبياء الذين أوصوا
 بإعلان المهد وأن لا يكتبوه .

ولما كان في صلة الذين يكتبون إيعاء كما قدمناه . فكل من يفعل فعلاً من قبيل مضمون
 الصلة من غير أولئك يكون حقيقاً بما تضمنته اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن في ذكر
 القصص الماضية أن يمتد بها المسلمون في الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذم الله
 أهل الكتاب عليه فالمسلمون عندون من مثله ، ولما قال أبو هريرة لما قال الناس أكثر
 أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : لولا آية في كتاب الله ما حدثكم حديثاً
 بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة « إن الذين يكتبون ما أنزلنا من البينات والهدى »
 الآية وساق الحديث .

فالمالم يحرم عليه أن يكتب من علمه ما فيه هدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع في الضلالة
 سواء في ذلك العلم الذي بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذي يحصل
 من نظر كالاجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين ، ويحرم عليه
 بطريق القياس الذي توى إليه الملة أن يثبت في الناس ما يوقمهم في أوهام بأن يلقنوا وهو
 لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حدثوا الناس بما
 يفهمون أحببوا أن يكذب الله ورسوله » وكذلك كل ما يعلم أن الناس لا يحسنون وضمة .

وفي صحيح البخاري أن الحجاج قال لأنس بن مالك حدثني بأشد عقوبة طاعها النبي .
فذكر له أنس حديث المرتين الذين قتلوا الراعي واستاقوا الذود فقطع النبي صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وحمل أعينهم وتركهم في الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصري قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجملونه ممندة لهم فيما ياملون به الناس من الظلم . قال ابن عرفة في التفسير : لا يحمل للعالم أن يذكر للظالم تأويلاً أو رخصة يتأذى منها إلى الفسدة كمن يذكر للظالم ما قال النزال في الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس المشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلة مما يحدث ضرراً فادحا في الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى الليثي عن يوم أفطره في رمضان حامداً غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فافشاء بأنه يصوم ستين يوماً والفقهاء حاضرون ما اجترأوا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سألوه لم خصمته بأحد المغيرات فقال لو فخصنا له هذا الباب لو طيء كل يوم وأعتق أو أطعم فخصته على الأصعب . ثلاثا يعود اهـ . قلت فهو في كتمه عنه الكفارتين المخير فيهما قد عمل دليل دفع مفسدة الجراءة على حرمة فريضة الصوم .

فالعالم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شراً وجب عليه بيانه مثل الذين بهمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخفى إما أن يكون ما يعله قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خلصة بحيث ، يفرد يعله في صنع أو بلد حتى يتمند على أناس طلب ذلك من غيره أو يتمسر بحيث إن لم يملها إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متمتعاً عليه إن اقرده به في عصر أو بلد ، أو كان هو أئقن للعلم فقد روى الترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجلاً يأتونكم يقيمون أو يملكون فإذا جاءوك فاستوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يملكون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعله من تفاصيل الأحكام وقوائدها التي تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإنما

يجب عليه شيئاً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، وبما يمد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تمين له طائفة من الناس ليطلعهم فيثبت عليهم عليه أن يطلعهم ما يرى أن في علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولتلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقى إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن الكتاب مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقيّة الراتب تؤخذ بالمقاييس ، وهذا يجري أيضاً في جواب العالم عما يلقى إليه من السائل فإن كان قد اقرّر بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يمين للفتوى في بعض الأقطار فليبه بيانه إذا علم احتياج السائل ويجيء في اقتراده بالعلم أو تعيينه للجواب وفي عدم اقتراده الوجهان السابقان في الوجوب العميق والوجوب الكتابي .

وفي غير هذا فهو في خيرة أن يجيب أو يترك .

وبهذا يكون تأويل الحديث الذي رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة » نفصص عموماً في الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها . وذكر القرطبي عن سحنون أن الحديث وارد في كيان الشاهد بحق شهادته .

والهدية في وضع العالم نفسه في المنزلة اللائقة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه في ذلك وما يستعزى به لدينه وعرضه .

والهدية في معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجربها على ما يمتين لإجرائها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر في حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأي في الدين .

ويجب أن لا يتفل عن حكمة السلف في قوله تعالى « والمهدي » حتى يكون ذلك ضابطاً لما يفضى إليه كتاب ما يكتم .

وقوله « إلا الذين تابوا » استثناء من « الذين يكتمون » أي فهم لا تلصقهم اللعنة ، وهو استثناء حقيقي منصوب على تمام الكلام من « الذين يكتمون » ما أنزلنا الخ .

وشرط للقرينة أن يصلحوا ما كانوا أقصدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكفي اعترافهم وحدهم أو في خطوتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع من كتابهم الشهادة له الواردة في كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بمد الكفر واردة كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإعازاد بمله « وأصلحوا وابتغوا » لأن شرط كل توبة أن تشارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذي تاب عنه .
ولعل عطشهم وبيئتهم على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ » جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكافرين لا يلزمهم الله ولا يلزمهم اللاعنون ، وحيى باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكته التي تقدمت .
وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبا رضى الله عنهم .

في صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « اللَّهُ أَفْرَحُ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مِنْزِلًا وَبِهِ مَهْلِكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَمَاحُهُ وَشِرَابُهُ فَوْضِعَ رَأْسِهِ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْمَطْشُ وَمَا شَاءَ اللَّهُ ، قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانٍ فَرَجِعْ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ » .

فجاء في الآية نظم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أَرْضَى ، وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التمليل وهو إيجاز بديع .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ¹⁶¹ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴾ ¹⁶²

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذى قبله في استحقاق لعنة الله واللاعنين وهى لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم المشركون فإن الكفر يطلق كثيراً في القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « وَلَا تَحْسَبُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ » ، وذلك أن الشركين قد قرئوا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشبهت قلوبهم » فلما استؤنف الكلام ببيان لعنة أهل الكتاب الذين يكتبون مُقَبِّ ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول في الاستئناف هنا كالقول في الاستئناف في قوله « إن الذين يكتبون » من كونه ببيانها أو مجردا .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتبون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تميم الحكم بعد إناطته بيمض الأفراد ، وجعل في الكشف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتبون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتا ، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادته وكفروا لا نكتة لها للاستثناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثناءها ، واللغة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجمعها لمتين ، ولأن تقييده بقوله « وإلهم إله واحد » يؤخذ بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وأما قال ههنا والناس أجمعين لأن المشركين يلصقهم أهل الكتاب وسائر التدينين للوحدن للضائق بخلاف الذين يكتبون ما أزل من البينات فإنما يصلحهم الله والصالحو من أهل دينهم كما تقدم وتعلمهم الملائكة ، وعموم الناس عرف أى الذين هم من أهل التوحيد .

وقوله « خَلِدِينَ فِيهَا » تصریح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائد لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل (حتى توارث بالحجاب) كلا إذا بلغت التراقي ، ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها .

وقوله « لَا يَخْفَى مِنْهُمْ الْعَذَابُ » أى لأن كفرهم عظيم يصدم من خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الكتاب .

والإنظار الإهمال، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يهلون في نزول العذاب بهم في الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الكتاب وهذا كقوله تعالى « إِنَّا كَاشَفُوا الْعَذَابَ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى ' إِنَّا مُنْتَقِمُونَ » وهى بطشة يوم بدر .

وقيل ينظرون هنا من نظر العين وهو يمتدئ بنفسه كما يمتدئ إلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كتابة من النصب والتحقيق .
 وحيء بالجملة الاسمية هنا لدلالها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولئك يلعنهم الله»
 فالقصد التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ١٦٣

مطوف على جملة «إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار» .
 والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود في النار بين أن الذي كفروا به وأشركوا هو إله واحد وفي هذا العطف زيادة ترجيح لما اتميناه من كون المراد من الذين كفروا المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد .
 والمطاب بكاف الجمع لكل من يأتي خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارىء للقرآن وسامع الفصير طام ، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جعلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا .

والإله في كلام الرب هو المعبود ولذلك تمددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإله على كل صنم معبود وهو إطلاق ناشئ من الضلال في حقيقة الإله لأن عبادة من لا ينفي عن نفسه ولا من عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه في نفس الأمر هو المعبود بحق وليس إطلاق الإله على المعبود بحق تلافى لئنة الإسلام ولكنه تحقيق للحق .

وما ورد في القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو في مقام التنظيظ لزمهم نحو «قلوا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا آلهة بل ضلوا عنهم وذلك لإفكهم وما كانوا يفترون» ، والقربة هي الجمع ، ولذلك لم يطلق في القرآن الإله بالإنفراد على المعبود بشير حق ، وبهذا تستغنى عن إكداد عطفك في تكلفات تكلفها بعض المفسرين في معنى واللهم إله واحد .

والإخبار عن إلهكم بإله تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والمقصود وإلهكم واحد لكنه وسط لفظ إله بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية في الخبر عنه كما قول عالم المدينة عالم فائق وليجيء ما كان أسهل خبرا بحىء التثنية فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار لنا

إذ أصل النتم أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يصاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبين عليه وصف أو متعلق كقوله إلهما واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى والتكثير في إله للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الإفراد استبعاد من قوله واحد خلافا لصاحب الفتاح في قوله تعالى : إنما هو إله واحد ، إذ جعل التكثير في إله للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن الضير إلى الإفراد في القصد من التكثير معبر لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة .

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيص عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم في المباعدة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله السليمان خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبي سفيان « لنا الرزى ولا رزى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها تقت حقيقة الألوهية من غير الله تعالى . وخبر لا مخوف دل عليه ما في لا من معنى النفي لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنحاة في تقدير الخبر في هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا في وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انقضاء وجسود إله في المستقبل فمعلوم لأن الأجناس التي لم توجد لا يترقب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم ترايدها ، ونسب إلى الزغشرى أنه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله قدم إله وآخر هو لأجل الحصر يالا وذكروا أنه ألف في ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندى أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم والإغنان لا النافية إذا تفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس أى نفي تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انقضاء الألوهية إلا الله أى إلا الله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى النتم بجلال النتم ودقاتها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والاتحاد بها لأنه منم ، وغيره ليس بمنم وليس في الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تمريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المتضمنة للأنوهمية هو في معنى قصرها عليه تعالى ، وفي الجمع بين وصف « الرحمن الرحيم » ما تقدم ذكره في سورة الفاتحة على أن في ذكر صفة الرحمن إغاطة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمن » .

واعلم أن قوله « إلهو » استثناء من الإله المنفى أى أن جنس الإله منفى إلا هذا الفرد ، وخبر لا في مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مغيبة لنفى الجلس فالفائدة حاصلة منها ولا يحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفى بحالة نحو لا رجل في الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء في لا إله إلا الله ، ونحو التكرير في قوله لا نسب اليوم ولا خلقة . ولأبى حيان هنا تكللات .

وقوله « الرحمن الرحيم » زيادة في الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمن » .

﴿ إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَائِكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبُسْطِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَارَ الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقها موقع الحجة من الدعوى ، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإله إله واحد لا إله غيره » وهي قضية من شأنها أن تتلقى بالإنكار من كثير من الناس فتسبب إقامة الحجة لمن لا يقتنع بجاء هذه الدلائل الواضحة التي لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا مجرد الاهتمام بالخبر ليلفت الانتظار إليه ، ويحتمل أنهم نزلوا منزلة من ينكر أن يكون في ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات . وليس إن هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التي قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التي بعدها صالحاً لتعليل مضمون التي قبلها بحيث يكون الوقع لقاء السلف فحينئذ ينفي وقوع

إن من الإتيان بقاء المطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإيجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم » .

والقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالآية سالحة للرد على كفار قريش دهمهم ومشرِكهم والمُشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الألفة منها على قدر قرائحهم وعلومهم .

والخلق هنا بمعنى المصدر واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض ، وللمعرة أيضاً في نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينها فكما أن كل مخلوق منها أوفيهها هوية وعبرة فكل ذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يبر عنه في علم الهيئة بالنظام الشمسي وهو النظام المنضبط في أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات .

« والسماوات » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذي يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذي تسبح فيه الكواكب وذلك المراد في نحو قوله تعالى « ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح » « إنا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأنزل من السماء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس ، والمشتري ، وزحل ، وأورانوس ، ونبتون . وللملها هي السماوات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر في جمع السماوات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جمعها في بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطوحها .

والمنى أن في خلق مجموع السماوات مع الأرض آيات ، فذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفاً على السماوات ليتسلط النصارى عليها .

والآية في هذا الخلق « لتؤمنوا بآيات عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعده

الجادية التي أودعها الله تعالى في سير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون » ، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كوكبية قال الفخر كن عمر بن الحسام يقرأ كتاب الجسلى على عمر الأبهري فقال لها بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرأونه فقال الأبهري أفسر قوله تعالى « أفم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا في بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اه .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جملة الله تعالى يد بفضه بما يحتاجه كل فلا ينقص من الممدد شئ ، لأنه يمدّه غيره بما يخلف له ما تنقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الأبد لأنه يمدّه كل نهر وواد .

وهي آية لمن كان في الغل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً في طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب في الجو وعزوبها .

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما في الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تماريع تلك الهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلف الليل والنهار » تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة ، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكوتهم واسترجاع قواهم المنهكة بالعمل .

وفي ذلك آية خاصة للعقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جمعت الآية في اختلافهما وذلك يقتضى أن كلا منهما آية .

والاختلاف اضمثال من الخلف وهو أن يجيء شئ عوضاً عن شئ آخر يختلف في مكانه والخلقة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والأرام يمشين خلقة » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يختلف الآخر فتحصل منه فوائد تماكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا تقلب النفع ضراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تُهتدون » .

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتها في الطول والقصر فمرة يمتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأمرضها كما هو مقرر في علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومساحتها للشمس قريباً وبهدأ .

ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر يديم لتكون العبارة صالحة للعبرتين .

والليل اسم لمرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض التي يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحل السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتداء منه الغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يعم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستتير سطح الكرة بالقر في معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أي تماثلها وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمي ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتماثل الأمراض على الجواهر لأنه شيء غير

ذاتى فإن ما بالذات لا يختلف فأومأ إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوروه المصريون القدماء على بعض الهياكل وكما قال امرؤ القيس في الليل :

فقلتُ له لما تحلى بسُلبه وأردفَ إيجازاً وناءً بكلل
وقال تعالى في سورة الشمس « والنهار إذا جُلَّها والليل إذا يُقَشَّها » .

وقوله « والفلك » عطف على (خلق) واختلاف فهو معمول لى أى وفى الفلك ، ووصفها بالتي تجري الوصول لتعليل المطف أى أن عطفها على خلق السماوات والأرض في كونها آية من حيث أنها تجري في البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجري بما ينفع الناس ، فأما جريها في البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجري فيه تلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامراً لاكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب في مائه من الأملاح والعقاقير الكيميائية ليكون غير متعفن بل بالمكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سر السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشي عليه لجري السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحياء أشعة الشمس فى رابطة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنة وإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من انجاء حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الريح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندي وتسمى الريح التجارية.

وأما كونها نعمة فلأن في هذا التسخير عما للتجارة والزراعة والنزو وغير ذلك ولعلك قال بما ينفع الناس لتصد التسميم مع الاختصار .

والفلك هنا جمع لا عمالة لأن العبرة في كثرتها ، وهو مفردة سواء في الوزن فالتكسير فيه اعتباري وذلك أن أصل مفردة فلك بضمين كمنق وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد وخنف المفرد بتسكين عينه لأن ما كن البين في مضموم الفاء فرع مضموم المين قصد منه التخفيف على ما بينه الرضى فاستوى في اللفظ المفرد والجمع ، وقيل المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل أسد وأسد وخشب وخشب ثم سكنت اللام تخفيفاً ، والاستعمال الفصح في المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام قال تعالى « واصنع الفلك » والفلك المشحون - وقال - والفلك التي تجري في البحر - وقال - والفلك تجري في البحر بأمره حتى إذا كنتم في الفلك وجرى - « ثم إن أصل مفردة التذكير قال تعالى « والفلك المشحون » ويجوز تأنيبه على تأويله بمعنى السفينة قال تعالى « وقال اركبوا فيها - وهي تجري بهم » كل ذلك بمد قوله ويصنع الفلك .

وكان هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أنت بدون تاء ولا ألف فقال في قصيدته « والفلك تجري وهي في القرآن » لأن العبرة باستعماله مؤنثاً وإن كان تأنيبه بتأويل ، وقد قيل إنه يجوز في مفردة فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذاً والقول به ضيف ، وقال الكواشي هو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعي إليه وكأنه قاله بالقياس على الساكن .

وفي امتنان الله تعالى بجزان الفلك في البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للنزو والحج والتجارة ، وقد أخرج مالك في الموطأ وتبعه أهل الصحيح حديث أم حرام بنت ملحان في باب الترغيب في الجهاد الثاني من الموطأ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتعلمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت قلت ما يضحكك قال ناس من أمتي عرضوا على غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة قالت قلت ادع الله أن يجعلني منهم فدعا لها الحديث .

وفي حديث أبي هريرة جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنا تركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء الحديث، وعليه فما روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين في البحر مقل على الاحتياط وترك التقرير وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجات المسلمين في غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التي تجري بها لا تشبه السفن ولأن ركوب العدد الكثير في سفن ذلك مصر مظنة وقوع الترق، ولأن عدد المسلمين يومئذ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغي تريضه للخطر فذلك من النظر في الصاححة العامة في أحوال معينة فلا يحتاج به في أحكام خاصة للناس .

ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له في ركوبه فركبه فنزوا (قبرص) ثم لنزوا القسطنطينية وفي غزوة (قبرص) ظهر تأويل رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم حرام ، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز لما ولي الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركبه الناس بعدم وروي عن مالك كراهة سفر المرأة في البحر للحج والجهاد ، قال ابن عبد البر وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية إغلاهم على عورات الرجال لسر الاحتراز من ذلك فحسه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصنرها وضيقها وتراحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكنًا سهلاً وأما السفن الكبيرة كسفن أهل البصرة التي يمكن فيها الاستئجار وقلة التراحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك .

« وما أنزل الله من السماء من ماء » معطوف على الأسماء التي قبله جيء به اسم موصول ليأتى معطف صلة على صلة تخبى الجملة بمقصد العبارة والتممة ، فالصلة الأولى وهي أنزل الله من السماء من ماء تذكر بالعبارة لأن في الصلة من استحضار الحالة ما ليس في نحو كلمة المطر والنيث ، وإسناد الإزال إلى الله لأنه الذي أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم .

والسما الفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آتفاً ، وهو الذي يشاهده جميع السامعين .

ووجه البقرة فيه أن شأن الماء الذى يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلاً عليها من ضلعا وهو السماء عبرة عجيبة .

وفى الآية عبرة علمية لمن يحىء من أهل العلم الطبيعى وذلك أن جعل الماء نازلاً من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء فى الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل فى بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير فى ارتفاع الجو فيكون لها أثر فى تكوين البرودة فى أعلى الجو فأسند إليها لإزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بمحدث مروي وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أى أن عنصر المائية يتكون هناك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولعلها جبال كرة القمر وقد ثبت فى الحقيقة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوماً ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هى مدة استقباله الأرض أحدث فى جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله فأحيا به الأرض معطوف على الصلة بالقاء لسنعة حياة الأرض إثر نزول الماء وكلا الأمرين الفعل والقاء موضع عبرة وموضع منة . وأطلقت الحياة على تحريك القوى النامية من الأرض وهى قوة النبات استمارة لأن الحياة حقيقة هى ظهور القوى النامية فى الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة فى ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيا به الأرض » مجاز عقلى والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات .

وفى الجمع بين السماء والأرض وبين أحيى وموت طباقان .
وقوله « وبث فيها من كل دابة » عطف إما على أزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، ولما عطف على أحيى فيكون معطوفاً ثانياً على الصلة ، وأياً ما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جعلته عطفاً على الصلة فن فى قوله « من كل دابة » بيانية وهي فى موضع الحال ظرف مستقر ، وإن جعلته عطفاً على المعطوف على الصلة وهو أحيى فمن

في قوله « من كل دابة » تمييزية وهي ظرف لنوع ، أى أكثر فيها عددا من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب يثبت بعض كثير من كل أنواعه ، فالتنكير في دابة للتنوع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .
والبث في الأصل نشر ما كان خفيا ومنه بث الشكوى وبث السرائر أظهره . قالت الأعراية « لقد أثبتتكم مكتوبى وأطمعتكم مأدوى » وفي حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يولج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه ، فثلت البحث بإدخال الكف لإخراج المخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً في انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما في هاته الآية واستعمل أيضاً في مطلق الانتشار ، قال الحماسي :

وهلاً أعدوني ليمثل تماقدنوا وفي الأرض ميثوث شجاع وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل أزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فبهر به بالبث لتصور ذلك الخلق السجيب المتكاثراً قلمى وخلق فبث فيها من كل دابة .
وعلى وجه عطفه وبث على « فأجلب فبث الدواب انتشارها في المراعى بعد أن كانت هائلة جاثمة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه لييد بقوله :

رُزِقَتْ مَرَامِيعَ النُّجُومِ وَصَايَهَا وَدَقَّ الرُّوَاعِدُ جَوْدَهَا فِرَاهُهَا
فَلَا فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأَطْلَلَتْ بِالْجُلْمَتَيْنِ ظِلَابُهَا وَنَمَاهَا

والآية أوجز من بيتي لييد وأوفر معنى فلن قوله تعالى « وما أزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلا فروع الأيهقان وأهم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبث فيها من كل دابة » أوجز من قوله وأطلعت البيت مع كونه أهم لعدم اقتضائه على الظباء والنعام .
والدابة ما دب على وجه الأرض وقد آذنت كلمة كل بأن للراد جميع الأنواع فاتفق احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها » وبث فيها من كل دابة أصول علم التاريخ الطبيعى وهو المواليد الثلاثة المدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما في بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجبر .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول في وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلاف مهبها آية ، فلو لا الصانع الحكيم القوي أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت ، ولما اختلفت مهبها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفي تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يحتاج إليه أهل موضع للتنفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشرات كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهابها لتجىء ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو تهب إلى جهة الساحل فيرجع أهل السفن من الأسفار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم في ذلك أيضا موضع عبرة أنجب وموضع نعمة ، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها ، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بجزرها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يعيش الحيوان لو سمى إلى أعلاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأوكسجين) وفيه جزء آخر عارض فيه وهو جانب من البخار المائي المتصاعد له من تبخر البحار ووطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حار أو بارد ، وحرارته تأتي من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجيء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذي يتزايد بارئها الملو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبعها أن تمتد أجزاء الأشياء فتتلف بذلك التمدد كما تقرر في الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء في جهة حارة كالصحراء وهواء في جهة باردة كالجمد وقع اختلاف بين الهواءين في الكثافة فصمد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدرك الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يملؤه فيه الكثيف طلبا للوازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة تقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسيما ، وإذا اشتدت الحركة وأسرت فعلى الزوومة .

فالريح جنس لماته الحركة والنسيم والزوبعة والزعزع أنواع له .

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب وقلة من موضع إلى موضع وتنقية الكرة الهوائية مما يحمل بها من الجراثيم المفسدة ، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم .

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذي يصلح مناه لحكاية ما في عس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعليل من الصرف للبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذي كان فيه فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكونت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل في وقت الإطلاق كما في قوله تعالى « وَيُلَئِمُهُمُ اللَّيْلُ » وهو ضرب من مجاز الأول ، وأن تجعل التصريف بمعنى التغيير أى تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإيجاز العلمي ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغيير لأنه أخف .

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التمدد لأنها كلما تغير مهبها فقد صارت ريحاً غير التي سبقت . وقراء الجمهور الرياح بالجمع وقراء حمزة والكسائي الريح بالإفراد على إرادة الجنس ، واستفادة العموم من اسم الجنس المرف سواء كان مفرداً أو جمماً سواء ، وقد قيل إن الرياح بصيغة الجمع يكثر استعماله في ديد الخيل وأن الريح بالإفراد يكثر استعماله في ديد الشر واعتضدوا في ذلك بما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا رأى الريح : اللهم اجعلها ريحاً لا ريحاً ، وهي تفرقة أغلبية وإلا فقد غير بالإفراد في موضع الجمع ، والعكس في قراءة كثير من القراء . والحديث لم يصح ، وعلى القول بالفرقة فأحسن ما يعمل به أن الريح النافعة للناس تجيء خفيفة وتتخلل موجاتها فجوات فلا تحصل منها مضرة ف باعتبار تخلل الفجوات لمهبها مجتم ، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحاً واحدة وهذا مأخوذ من كلام القرطبي .

والرياح جمع ريح والريح بوزن فعل بكسر الفاء وعينها واو اقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم في الجمع أرواح وأما قولهم في الجمع رياح فإقلاب الواو فيه ياء كإقلابها في المفرد لسبب الكسرة كما قالوا ديمة وديم وجيلة وجيل وهما من الواوى .

وقوله « والسحاب للسخر » عطف على تصرف الرياح أو على (الريح) ويكون التقدير: وتصرف السحاب السخر أى نقله من موضع إلى موضع .
وهو عبرة ومعة أما العبرة ففي تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره وكونه في الفضاء ، وأما المنة ففي جميع ذلك فكونه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء في الأرض ، ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفي ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فكونه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس ولذا لم يخلُ الهواء من بخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف نازي فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ما تتكون من جهة البحر ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهنلي :

سقى أم عمرو كل آخر ليلة حفاتم سود ماؤه من نجيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضير لمن نثيج
وقال البديع الإصطرابي (١) :

أهدى لجلسك الشريف وإنما أهدى له ما حُرّت من نَمائه
كالبحر يُمطره السحابُ وماله فضلٌ عليه لأنه من مائه
فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا في البحار .

وموضع المنة في هذا في تكوينه حتى يحمل الماء ليحيي الأرض ، وفي تسخيرها لينقل ، وفي كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يكامل مافي الجو من الماء فينقل السحاب فينزل ماء إذا لم يبق في الهواء مقدرة على حمله قال تعالى « ونفث السحاب الثقال » وقوله تعالى « لَأَنبِئَنَّكُمْ بِمَقْلُوبِ أَيْ دَلَالِمْ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَى الْآيَةِ وَالْآيَاتِ ،

(١) حبة الله بن الحين لقب بالبديع ووصف بالإصطرابي لأنه صانع آلة الاصطراب تروى سنة ٥٣٤ .

وجمع الآيات لأن في كل ما ذكر من خلق السماوات والأرض وما عطف عليه آيات .
 فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان رداً على
 الدهريين من العرب وكان ذكرهم بمد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون
 تكميلاً لأهل النحل في العرب ، ويكون قوله بمد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون
 الله أندادا » رجوعاً إلى المشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو
 دليل مشهور في كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى
 المستزمنة لوجوده وهو الظاهر من قوله لا يقوم بمقلون ، لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها
 على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره
 بمد قوله « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دعاء العرب كانوا من المشركين
 لا من المطلقين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل في الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام
 قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن
 أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التي تثبت الاشتراك للآلهة في الإيجاد
 مثل مجوس الفرس ومشركي اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع في الأشياء المذكورة
 وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها وذهابها وعودها ومواقيتها كل ذلك دليل على أن لها
 صانعا حكما متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة وهي الصفات التي تقتضيها الألوهية ، ولا جرم
 أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحداً لا عتراف المشركين بأن نواميس الخلق
 وتسيير العالم من فعل الله تعالى ، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولذلك قال تعالى « أفمن يخلق
 كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر في سورة النمل الاستدلال بيمض ما هنا على أن
 لا إله مع الله ، فالقصود التذكير بانتفاء حقيقة الإلهية عن شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال
 العلمية فهي بالبرهان الملقب في علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتي عند قوله « لو كان فيهما
 آلهة إلا الله لفسدنا » في سورة الأنبياء .

والقوم: الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال مرو بن مسدي كرب :

* قال أن قومي أتقطني رماحهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يقولون » دون أن يقال للذين يقولون أو للمنافقين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يوجب إلى أن ذلك الوصف سجيّة فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرّر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالمنى أن في ذلك آيات للذين سجيّتهم العقل ، وهو تعريض بأن الذين لم ينتصروا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرّر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السموات والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يقولون استدلووا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوجدوه، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لتلك فاعتنوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدّث عنهم آغا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وما تواوا هم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وعطفه على ذكر دلائل الوحدةانية وتقديم الخبر وكون الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجب من شأنهم .
ومن في قوله « من يتخذ » ما صدّقها فريق لا فرد بدليل حود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والمراد بالأنداد الأمثال في الأوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على اللد بكرة النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » .

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالحيلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذهم دون الله فالمنى أنه أفرد وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذهم دون الله فالمنى أنه جعله بمضائل عن الله أي أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « من دون الله » حال من ضمير (يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتغال، لأن الاتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة، ويجوز كونه صفة لمن، وجوز أن يكون صفة لأنداد لكنه ضيف لأن فيه إيهام الضائر لاحتمال أن يفهم أن الحب هم الأنداد يحبون الذين يحبونهم، والأظهر أن يكون حالا من (من) تفضيلاً لحالهم في هذا الاتخاذ وهو اتخاذ أنداد سووها بالله تعالى في محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأنداد هنا وفي مواضعه من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل ، وعاد عليهم ضمير جماعة المقلاء المنسوب في قوله « يحبونهم » لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد صارت جذيرة بضمير المقلاء على أن ذلك مستعمل في المربية ولو بدون هذا التأويل ، والمحبة هنا مستعملة في معناها الحقيقي وهو ميل النفس إلى الحسن عندها بمحاينة أو سماع أو حصول قمع بحق أو موهوم لعدم انحصار المحبة في ميل النفس إلى الرغبات خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الميل إلى الخلق (بضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والسكال ، محبة أشد من محبة عاسن الذات فتشترك هذه اللفظة في إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل في النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذكر المرء وحصول النفع منه وحسن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته ، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هديتنا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام ، ونحب الحكماء والصلحين من الأولين والآخرين ، والله در أبي مدين في هذا المعنى :

وكم من عجب قد أحب وما رأى وعشق الفتي بالسمع مرتبة أخرى
وبضد ذلك كله تكون الكراهية ، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل في الطاعة والتعظيم بملامة اللزوم لأن طاعة المحب للمحبيب لازم غرضاً لها قال الجمندي :

لو كان حبك صادقاً لأطعته إن الحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالخذف ، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة، والإرادة لا تتعلق إلا بالجنائزات وهو رأى بعض التكميلين، وإما لأنها طلب للملازم .

واللذة لا تحصل بشير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه القمخر ، وعلى هذا التفصيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية في القوة وسنهم من جل عبة الله تعالى عازا وجعلها في قوله « يحبونهم » أيضا عازا وعلى ذلك درج في الكشف وكان وجهه أن الأصل في تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « كحب الله » مفيد لمساواة المحبين ؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أى كيما قدرت حب عبي الله فحب هؤلاء أندادهم مساو لتلك الحب ، ووجه هذا التعميم أن أحوال الشركين مختلفة ، فمنهم من يبعد الأنداد من الأسمان أو الجن أو الكواكب ويترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ، ويسميه شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الكبرى ويجعل الأنداد شفعاء إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا الله فأنسوا أنفسهم » ، ومن هؤلاء صابئة الرب الذين عبدوا الكواكب ، والله تعالى عبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء ، فحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة عبي الله إياه أى مساوية في التفكير في نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله ، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه في أول الكلام .

واعلم أن المراد إنكار عبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى وإنما قيدت بمائلة محبة الله لتشويها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأسمان شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم في القرآن فنبهوا إلى أنهم سوا بين عبة التابع وعبدة المتبوع وعبدة المخلوق وعبدة الخالق لهم يستقيمون فإذا ذهبوا يبيحون مما تستحقه الأسمان من المحبة وتطلبوا أسباب المحبة وجدها مفقودة كما قال إبراهيم عليه السلام « يَا بَنِيَّ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْإِنسَانِ مَا كُنْتُمْ بِهِ كَادِرِينَ فَمَا أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ لِيُكَفِّرَ عَنْ ذُنُوبِهِ أَوْ يَكْتَسِبَ غُلَامًا يَكُونُ لَهُ إِنْ يَرِئَاهُ عَلِيمًا بِذُنُوبِهِ يُفْجِرَ لَو أَنَّ فِي الْيَدَيْنِ مِثْرًا نَسْتَكْفِرُ بِهِ وَسَيَعْلَى الْوَجْهُ الْكَافِرُ »

مع ما في هذه الحال من زيادة موجب الإنكار .

وقوله «والذين آمنوا أشد حبا لله» أى أشد حبا لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يترف بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب في محبوبيهم لما كانت محبة مجردة عن المحبة لا تبلغ مبلغ محبة الاعتقاد الصميم المعنود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلا للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الإجملة لرفع الدرجات وتركبة النفس .
والقصود تنقيص المشركين حتى في إيمانهم بالكهنة فكثيراً ما كانوا يمرضون عنها إذا لم ينجحوا منها ما أملوه .

فورد التسوية بين الهبتين التي دل عليها التشبيه بخلاف لمورد التفضيل الذي دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم تزولها ، وهذا مأخوذ من كلام الكشف ومصرح به في كلام البيضاوى مع زيادة تحريره ، وهذا ينبغي من احتمالات ومحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشف .
روي أن امرأة القيس لما أراد قتال بني أسد حين قتلوا أباهم حُبجراً ملكهم مر على ذى الخلصة الصم الذي كان بقبالة بين مكة واليمن فاستقسم بالأزلام التي كانت عند الصم فخرج له القدر الناهى ثلاث مرات ^(١) فكسرتك القديح ودى بها وجه الصم وشتمه وأنشد :
لو كنت يا ذا الخلص المونورا مثلى وكان شيخك المقهورا
* لم تنه عن قتل المداة زورا *

ثم قصد بنى أسد فظفر بهم .
وروى أن رجلاً من بنى ملكان جاء إلى سعد الصم بساحل جدة وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصم ^(٢) فضرب الملكاني على الصم ورماه بحجر وقال :
أنيئنا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فما نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة من الأرض لا تدعولنى ولا رشد

(١) ذى الخلصة بضم الخاء وفتح اللام صم كان لحتم وزيد ودوس وهوازن ، وهو صخرة قد قحت فيها صورة الخلصة والخلصة زهرة مرفوعة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهم الناهى والآمر والمرضى . وذو الخلصة علمه جرير بن عباد الجبلى يافذ من النباهة صلى الله عليه وسلم .
(٢) كان هذا الصم حبراً طويلاً ضخماً .

وإنما جاء بأفضل التفضيل بواسطة كلمة أشد قال الصنتراني ، أثر أشد حبا على أحب لأن أحب شاع في تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هو أحب إلي ، وفي القرآن « قل إن كان ءاباؤكم وبناتكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترعهاؤها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فذلك خصوا في الاستعمال كلا بمواقع نليا لبس فقالوا: أحب وهو عب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ رَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ ١٦٤

عطف على قوله « ومن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله ذلك لما كان شرعا لحال ضلالم القطيع في الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالتعجب من حلم كما قدمنا ، وزيد في شناعته أنهم اتخذوا أندادا وأحبوها كحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حلمهم في الآخرة كما فطع حلمهم في الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ومقبوب «ولو ترى» بناء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب، وذلك لتناهى حلمهم في الفظاعة والسوء حتى لو حضرها الناس لظهرت لجيهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم فالذين ظلموا مفعول (ترى) على المنين ، وإذ ظرف زمان، والرؤية بصرية في الأول والثاني لتعلقها في الموضوعين بالمرئيات، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف ، إذ المعنى لو ترام الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حلمهم ، وقراء الجمهور: يرى الذين ظلموا- بالتصحية- فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لدلالة اللقام، تقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) اسما غير ظرف أى لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل احتمال من الذين ظلموا.

والذين ظلموا هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار في مقام الإشمار ليكون

شاملاً لهؤلاء المشركين وغيرهم ، وجعل اتخذهم الأنداد ظلماً لأنه اعتداء على هبة حقوق . فقد اعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحده ، واعتدوا على من جعلوا أنداداً لله على المقلام منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويثوث ويصوق ونسر ، فقد ورد في الصحيح عن ابن عباس أنهم كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم العرب أنه رجل كان يلت السويق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء ، فيذلك ظلمهم إذ كانوا سبياً لمول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأى آلتي من دون الله » وقال « ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية - وقال « ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم في ذلك بتبريضا للسخرية في الدنيا وللعذاب في الآخرة وظلموا أعتابهم وقومهم الذين يتبعونهم في هذا الضلال فتمضى عليه المصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع في القرآن قال تعالى عن لقمان « إن الشرك لظلم عظيم » وعليه فالعمل منزل منزلة اللازم لأنه صار كالقلب .

وجملة « والذين آمنوا أشد حبا لله » معترضة والنرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبه لله صار أشد من حبه الأنداد التي كانوا يعبدونها وهذا كقول عمر بن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم « لأنت أحب إلي من نفسي التي بين جنبي » .
وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيت من التراكيب التي جرت مجرى المثل فبنيت على الاختصار وقد تكررت وقوعها في القرآن .

وجواب لو محذوف لقصد التلخيص وتهويل الأمر لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ممكن ونظيره (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت) - (ولو ترى إذ وقفوا على النار) - (ولو أن قرءاتاً سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّعْبَرِ الحارثي :

وقد ساء ما جرت الحرب بيننا
بني عمنا لو كان أمراً مُدانيًا

« حذف الجواب في مثل هاته الواضع أبلغ وأحل على المراد بدليل أن السيد إذا قال مبدئ ثن قلت إليك ثم سكت تراحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد مالا يتزاحم

لو نص على ضرب من المذاب ، ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر رأيت أمرا عظيما . وعلى قراءة الجمهور رأوا أمرا عظيما .

وقوله « أن القوة » قرأه الجمهور بفتح همزة أن وهو بدل اشتغال من المذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك المذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين البديل منه والبديل لطول البديل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعا والتعليل بمضمون الجواب المقدر أى رأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله والله القوة جميعا .

« وجميعا » استعمل في الكثرة والشدة فقرة غيره كالعدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة في معنى القوة وألفاظ القلة في معنى الوهن كما في قول تأبط شرا :

قليلُ التشكى للمُليمِ يصيبُهُ كثيرُ الهوى شتى التوى والمسالك
أراد شديد الترام .

وقراء أبو جعفر ومعقوب إن القوة بكسر الهمزة على الاستئناف البياني كأن سائلا قال ماذا أرى وما هذا التحويل ؟ فنيل : إن القوة ولا يصح كونها حيثئذ للتعليل التي تنفى غناء الفاء كما هي في قول بشار :

• إن ذاك النجاح في التبكير •

لأن ذلك يكون في مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده إذ يرون المذاب يضم الياء أى إذ يريهم الله العذاب في معنى قوله كذلك يريهم الله أعمالهم .

وانتصب (جميعا) على التوكيد لقوله (القوة) أى جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره فناد جميع هنا مفاد لام الاستغراق في قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) في مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع في كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط في الماضي وأن المضارع إذا وقع شرطا لها يُصرف إلى معنى الماضي إذا أريد استحضار حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متبينا للمستقبل فأولاه الجمهور بالماضي في جميع مواقفه وتكلفوا في كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب البرد وبمض الكوفيين إلى أن لو وحرف بمعنى إن لجرد التعليل لا للامتناع ، وذهب ابن مالك في التسهيل والخلصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القلة النسبية بالنسبة لوقوع الماضي وإلا فهو وارد في القرآن وفصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذي تقبده لو متفاوت المعنى ومرجه إلى أن شرطها وجوبها مفروضاً فرضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يمر بالانتهاء دون الامتناع لأن الامتناع يوم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتهاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين في مواقعها في الشروط وغيرها ، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بلو في المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلتقي أسداؤنا بعد موتنا ومن بين رمسينا من الأرض سبب
لظل صدى صوتى وإن كنت رمة لصوت صدى لى يهش ويطرب
فإنه صريح في المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ أُتْبِعُوا مِنْ الَّذِينَ أُتْبِعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
الْأَسْبَلَبُ¹⁶⁶ وَقَالَ الَّذِينَ أُتْبِعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا
كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ¹⁶⁷ ﴾

إذ ظفر وقع بدل اشتال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو ترام في هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيمة وتشتمل على حال أخذهم وتبرىء بعضهم من بعض وهى حالة شنيعة وهما حاصلان في زمن واحد .

وحىء بالفعل بعد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل في المعنى لأنه إنما يحصل في الآخرة تنبيها على تحقق وقوعه فلإن درجت على أن إذ لا تخرج من كونها ظرفاً للماضى على رأى جمهور النحاة فعلى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتبعية ، وإن درجت على أنها ترد ظرفاً للمستقبل وهو الأصح ونسبه في التسهيل إلى بعض النحاة ، وله شواهد كثيرة في القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه » على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال . « فسوف يملئون إذ الأغلال في أعناقهم » فيكون المجاز في فعل « تبرأ » خاصة .

والتبرؤ نكف البراءة وهي التباعد من الأمر الذي من شأن قُرْبَهُ أن يكون مضراً ولذلك يقال تبارأ إذا أبعد كلُّ الآخر من تيمّة محققة أو متوقفة .

والذين اتَّبِعُوا بالبناء إلى المجهول هم الذين ضلُّوا المشرّكين ونسبوا لهم الأنساب مثل عمرو بن لُحَيٍّ ، فقد أشعر قوله اتَّبِعُوا أنهم كانوا يدْعُون إلى متابعتهم ، وإيد ذلك قوله بمدير فتَّبِعُوا منهم كما تَبَرَّعُوا منلأى مجازيهم على إخلالهم .

ومعنى براءتهم منهم تنصلهم من مواعيد نعمهم في الآخرة الذي وعدوهم في الدنيا والشفاعة فيهم ، وصرفهم عن الالتصاق بهم حين هَرَعُوا إليهم .

وجلّة ورواوا المذابح حالة أي تبرّعوا في حال رؤيتهم المذاب ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أعد لمن أضلّ الناس فجعلوا يتباعدون من أتباعهم لئلا يحقّ عليهم عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية المذاب مجازاً في إحساس التعذيب كالجزاز في قوله تعالى « يسهم المذاب » ، فوقع الحال هنا حسن جداً وهي مفتية عن الاستئناف الذي يقتضيه للمقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال رأوا المذاب فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستظاظ عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاء لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبارأ لأن معناها حينئذ يصير إعادة لمعنى جملة ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون المذاب فتصير مجرد تأكيد لما يفوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير رزأوا ضمير مبهم عائد إلى فريق الذين اتَّبِعُوا والذين اتَّبِعُوا .
وجملة وتقطعت بهم الأسباب معطوفة على جملة تبارأ أي وإذا تقطعت بهم الأسباب ، والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين .

والانقطاع الانقطاع الشديد لأن أسله مطاوع قطعهُ بالتشديد مضاعف قطع بالتخفيف .
والأسباب جمع سبب وهو الخبل الذي يُعَدُّ ليرتق عليه في النخلة أو السطح ، وقوله وتقطعت بهم الأسباب تمثيلية شبهت هيتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذي تمبوا لأجله مدة حياتهم وقد جاء إبانته في ظنهم فوجدوا عوضه المذاب ، بحال المرتق إلى النخلة ليحشني الثمر الذي كد لأجله طول السنة فتقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم ظالم كحال الساقط من علو لا ترجى له

سلامة ، وهي تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبهاً بواحد من الأشياء التي تشتمل عليها الهيئة المشبهة بها وهي : تشبيه الشرك في عبادته الأسنام ، واتباع دينها بالمرتق بجامع السعى ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالجلل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمرة في أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بمد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه السر بالنخلة في الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الجبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع في المذاب بالسقوط للهالك . وقلما تأتي في التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد في ذلك يكون في أشياء قليلة كقول بشار الذي يُمد مثالا في الحسن :

كأنّ مُثار النّعم فوق رؤسنا وأسيفنا كليل تهاوى كواكبُه
فليس في البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء فيهم) للملابسة أي تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أي فسقطوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الجبل لو تقطع غير ملابس للمرتق عليه لما كان في ذلك ضر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابهم أو نحوه ، فن قال إن الباء بمعنى عن أو للسببية أو التمديدية فقد بَدء عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة يحبل وهذا المعنى قائم في قول امرئ القيس :

تقطع أسباب اللباسة والهوى عشيّة جاوزنا سحابة وشيزرا

وقوله « وقال الذين اتبعوا » أظهر في مقام الإضممار لأن ضمير الغيبة اللذين قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن في صلة الذين اتبعوا تنبيها على إغاطة المتبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب نفساني يضاعفُ المذاب الجفائي وقد نبه عليه قوله : « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » .

و (لو) في قوله « لو أن لنا كرة » مستعملة في التمني وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حذف شرطها وجوابها واستعيرت للتمنى بملامة اللزوم لأن الشيء المسير المثال يكثر تمنيه ، وسدّ المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الكلام لو ثبتت لنا كرة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التمني وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معاني لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو في الآية مرشح بنصب الجواب .

والسكرة الرجعة إلى محل كان فيه الراجع وهي مرة من السكر ولذلك تطلق في القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق ، وحذف متملّق السكر هنا لظهوره .

والكاف في كاتبرءوا للتشبيه استعملت في المجازة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازى قال تعالى « وجزاه سيئة سيئة مثلها » ، وهذه الكاف قريبة من كاف التمليل أو هي أصلها وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازة في غير القرآن قول أبي كبير الهذلي :

أهزُّ بر في ندوة الحى عطله كما هزَّ عطقي بالهجان الأوارك

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التمليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع التشبه كما في الآية ويبت أبي كبير جُمِلت للمجازة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باحث على التشبه كانت للتمليل كما في قوله تعالى « واذكروه كما هذا كم » .

والمعنى أنهم تمنوا أن يمودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم فيدعوم الرؤساء إلى دينهم فلا يميؤنهم ليشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلوم ولتصل للروءاء خيبة وانكسار كما خيؤم في الآخرة .

فإن قلت هم إذا رجعوا جميعا هالين بالحق فلا يدعوم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يتمتعوا من إجابتهم ، قلت باب التمني واسع فالأتباع تمنوا أن يمودوا إلى الدنيا هالين بالحق ويمود المتبوعون في ضلالتهم السابق وقد يقال اتهم الأتباع متبوعيههم بأنهم أضلوم على بصيرة لهم غالبا والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعا إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانوا عليه من التضليل على علم بناء على أن ما رأوه يوم القيامة لم يزعم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه ورجع الأتباع هالين بمكر التبوعين فلا بطيمومهم .

وجملة « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » تذييل وفذلكة لقصة تبرى المتبوعين من أتباعهم .

والإشارة في قوله « كذلك يريهم الله » للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب « وكذلك جعلنكم أمة وسطا » .

والمنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إزاء مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراء لأعمالهم أوقع منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرام أن يريهم أعمالهم في كيفية شنيعة فلم يوجد أشنع من هذه الحالة ، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه في نحو شِعْرِي شِعْرِي ، أو يبرأ منه نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والإراء هنا بصرية ولذلك فقلوه « حشرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحشون بها .

والحسرة حزن في ندامة وتلف وفعله كفرح واشتقاقها من الحسر وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيلة له .

وقوله « وما هم بِخُرُجِينَ مِنَ النَّارِ » حال أو اعتراض في آخر الكلام لقصد التذييل لمضمون « كذلك يريهم الله أعمالهم حشرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تَمَيَّنَ أن تمنحهم الرجوع إلى الدنيا وحدث الخيبة لهم من صنع رؤسائهم لانهة فيه إلا إدخال ألم الحشرات عليهم وإلا فهم باقون في النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال « وما يخرجون » إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم ، وليس لتقديم السند إليه هنا كنكتة ، إلا أنه الأصل في التعبير بالجملة الاسمية في مثل هذا إذ لا تنأى بسوى هذا التقديم ، فليس في التقديم دلالة على اختصاص لما حلت ولأن التقديم على السند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المائى ، بل الاختصاص مفروض في تقديمه على السند الفعلي خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشف تبعاً للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كوقعه في قول المذلل البكرى :

هَمْ يَفْرَشُونَ اللَّبَدَ كُلَّ طَيْرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَّاقٍ يَبْدُ الْمَنَالِيَا

في دلالاته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص ام .

ولدعى صاحب المفتاح أن تقديم السند إليه على السند المشتق قد يفيد الاختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعِزِّزٍ » - « وما أنا بطارد الذين ءامنوا » - « وما أنت عليهم بوكيل » فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند الشئ لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواضع معنى التخصيص بالفرائض، وليس في قوله تعالى « وما هم بخارجين من النار » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ يَكُونُ عَدُوًّا مُبِينًا ۚ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَىٰ أَنفُسِنَا مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ١٦٩

استئناف ابتدائي هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التي ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم ككفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة الآية » إذ ذكر كفرهم إجمالاً ثم أبطله بقوله « وإلهم إله واحد » واستدل على إبطاله بقوله « إن في خلق السموات والأرض آيات ثم وصف كفرهم بقوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله » ، ووصف حلمهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيها حرموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إن في خلق السموات والأرض » إلى قوله « وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة » الآية ، وهو تمهيد وتلخيص لما يقبضه من ذكر شرائع الإسلام في الأطعمة وغيرها التي ستأتي من قوله تعالى « يا أيها الذين ءامنوا كلوا مما طيبت ما رزقناكم » .

فالخطاب بآيها الناس موجه إلى الشركين كما هو شأن خطاب القرآن بآيها الناس . والأمر في قوله « كلوا مما في الأرض » مستعمل في التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة ، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة فقوله « كلوا » تمهيد لقوله بعده « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » تريض بتحقيقهم فيما أعتوا به أنفسهم فحرموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيماء إلى علة إباحته في الإسلام وتطمين للمسلمين بأوصاف الأفعال التي هي مناط الحل والتحريم .

والقصد إبطال ما اختلقوه من منع أكل البحيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم في سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجير لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

فيل زلت في ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج حرموا على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر في سورة الأنعام .

ومن في قوله « مما في الأرض » للتبويض ، فالتبويض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت فرض الآية ، فما في الأرض عام خصصه الوصف بقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » فخرجت المحرمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَّالًا طَيِّبًا » حالان من ما للوصول ، أولها لبيان الحكم الشرعى والثانى لبيان علته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للاتمتاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلبة لأن الله رفيق بمبادء لم يعلمهم بما فيه نعمهم الخالص أو الراجح .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهى النفوس التى تشتتهى اللاتم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثمانى أو روحانى وسيأتى معنى الطيب لنة عند قوله تعالى « قل أحل لكم الطيبات » في سورة المائدة .

وفي هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام فذلك قال علماؤنا : إن حكم الأشياء التى لم ينص الشرع فيها بشئ أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل ، وهذا بالنظر إلى ذات الشئ بقطع النظر عن عوارضه كتملئ حق النير به الموجب تحريمه ، إذ التحريم حيثئذ حكم للمعارض لا للمروض .

وقد فسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار ، ولأنه يقتضى استعمال لفظ في معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا محالة وهم الشركون المتلبسون بالنهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فخطهم منه التحذير والموعظة .

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائر تبتعد ذلك المسلك عما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للطلب ، فشبّه المتقدم الذي لا دليل له سوى المتقدم به وهو يظن مسلكه موصلاً ، بالذي يتبع خطوات السائر وشاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خطاً فلان بمعنى يقتدى به ويمثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل النرفة والقبضة بضم أولهما بمعنى المخطو والمتروف والقبوض ، فهي بمعنى خطوة اسم لمسافة ما بين القدمين عند مشي الماشي فهو يخطوها ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهي المرة من مصدر الخطو وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وقرأ ابن عامر وقبيل من ابن كثير وحنس عن عامر بضم الخاء والطاء على الإتياع ، والإتياع يساوي السكون في الخفة على اللسان .

والافتداء بالشیطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت في النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكاف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والزيمة حققها في فعله ، وإن كبها وصدها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فينا العقل والإرادة والقدرة وكمل لنا ذلك بالهدى الديني هونا وعصمة عن تليتها ثلاثا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء في الحديث « من كمّ سيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لما هم بها فذلك حين تسلط عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال في الخواطر الخيرية وهي الناشئة من التوجهات الملمكية ، فإذا تنازع الداهيان في نفوسنا احتجنا في الثعلب إلى الاستمانة بمقولنا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهدى الله تعالى إيانا . وذلك هو المعبر عنه عند الأشرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والمقاب .

واللام في الشيطان الجنس ، ويموز أن تكون للمهد ، ويكون المراد إبليس وهو أصل الشياطين وأجرهم فكل ما ينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذي خطا الخطوات الأولى.

وقوله إنه لكم عدو مبين، إنَّ مجرد الاهتمام بالخبر لأنَّ المداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشركون وقد كانوا في الحج يرمون الجمار ويستقدون أنهم رجس الشيطان، أو يجعل إنَّ للتأكيد جَنَزِيل غير المتردد في الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لا يتابعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عدوانه كما قال عبدة :

إِنَّ الَّذِينَ تُرَوِّنُهُمْ إِخْوَانُكُمْ يَشْقَى غَلِيلٌ صَدُورُهُمْ أَنْ تُصْرَعُوا

وأيا ما كان فإنَّ تقييد معنى التميل والربط في مثل هذا وتنفي غناء الفاء وهو شأنها بمد الأسماء والنهي على ما في دلائل الإيجاز ومثله قول بشار :

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْمَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأنَّ منصر خلقته مخالف لمنصر خلقه الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف ما يلائمه، وقد كثرت في القرآن تمثيل الشيطان في صورة العدو المترص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته في نفوسنا كي لا نفتر حين نجد الخواطر الشريرة في أنفسنا فنفظها ما نشأت فينا إلا وهي نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس في صورة المني في مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر المداوة من أبان الذي هو بمعنى بان وليس من أبان الذي همزته للتمدية بمعنى أظهر لأنَّ الشيطان لا يُظهر لنا المداوة بل يلبس لنا وسوسته في لباس النصيحة أو جلب الملائم، ولذلك سماه الله ولياً فقال « ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسرانا مبيناً »، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم زوج عليه تليساته حتى في حال أتباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضمف عريته ورقة ديارته . وقوله إنما يأمركم بالسوء والحشام استئناف بياني لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيثول إلى كونه علة للعلم إذ يسأل السامع عن ثبوت المداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُد ما بيننا وبينه فتقبل إنما يأمركم أي لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أي يحسن لكم ما فيه مضرتهكم لأنَّ عدوانه أمر خفي عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر في الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمر من الشيطان . ولك أن تجعل جملة إنما يأمركم تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم في التسويل والوسوسة وفي تلقينهم

ما يسوس لهم بحال الأمر والأمر ويكون لفظ يأمر مستعملا في حقيقته مفيدا مع ذلك الرمز إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يسلكون أمر أنفسهم وفي هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للمداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضّر من ساءه سوءا ، فالصدر يفتح السين وأما السوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظم إنكاره ، لأن وساوس النفس تثول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المنفي للثأر أو إلى سوءة وعار كالزنا والكذب ، فالعطف هنا عطف لتنايرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين في الحكم الشرعي لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما معا في بعض الذنوب كالسرقة فلا التفتات إليه كثائر الكليات المتصادقة .

وقوله « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم البهادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها . وخصه بالمطاف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتراكه على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفمول تعلمون مجنوف وهو ضمير هائد إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون : لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أى لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرأة من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيما أده إليه اجتهداه بطريق القياس : إنه دين الله ولا يجوز أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرأة من الشريعة انمقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أده إليه اجتهداه بأن يعمل به في الفتوى والقضاء وخاصة نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يرضى الله تعالى بحسب ما كلف به من الظن .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانِ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَفْقَهُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ 170

الأحسن عندى أن يكون معطفا على قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، فإن المقصود بالخطاب فى ذلك هم المشركون فإنهم الذين اتهموا بأمره بالسوء والفحشاء ، وخاصة بأن يقولوا على الله ما لا يعلمون ، والمسلمون يحاشون من مجموع ذلك .

وفى هذه الآية المعطوفة زيادة تعظيم لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم خطوات الشيطان فيها حرّموا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إمرائهم عن يدهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبّثوا بدم مخالفتهم ما ألّفوا عليه آباءهم ، وأعرضوا عن الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

(بل) إضراب إبطال ، أى أضرىوا عن قول الرسول ، اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ ، إضراب إمرائهم بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألّفوا عليه آباءهم .

وفى ضمير لهم الفتات من الخطاب الذى فى قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

والمراد بما ألّفوا عليه ءآباءهم ، ما وجدوه عليه من أمور الشرك كما قالوا « إنا وجدنا ءآباءنا على أمة وإنا على ءآئارهم مقتدون » والأمة : الملة ولعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله « أو لو كان ءاباؤهم لا يفقهون شيئا ولا يهتدون » كلام من جانب آخر للرد على قولهم تتبع ما ألفتنا عليه آباءنا ، فإن التكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يقصد منه الرد ثم التمجيب ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كناية وفى التمجيب إيماء ، والمراد بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفي .

ولو للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره : لا نتبعوهم ، والمستفهم عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن المستفهم عنه يجب عنه بالإثبات بقرائن حال المخبر عنه والمستفهم .

ومثل هذا التركيب من بدیع التراكيب العربية وأعلاها إيجازا و (لو) فى مثله تسمى وصلية وكذلك (إن) إذا وقعت فى موقع (لو) ، وللملء فى معنى الواو وأداة الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

القول الاول إنها للحال وإليه ذهب ابن جني والمرزوقي وصاحب الكشاف قال ابن جني في شرح الحاشية عند قول عمرو بن معديكرب :

لَيْسَ الْجَمَالُ بِمُتَزَيِّرٍ فَأَعْلَمُ وَإِنْ رَدَيْتَ بَرْدًا
ونحو منه بيت الكتاب :

• عَاوِذَ هَرَاةً وَإِنْ مَمْمُورُهَا خَرِبًا ^(١) •

وذلك أن الواو وما بعدها منصوبة للوضع بماوِذَ كما أنها وما بعدها في قوله وإن رديت بردا منصوبة الموضع بما قبلها وقريب من هذا : أزورك راقباً في أحسن إليك شاكر إلى ، فراقباً وشاكرًا منصوبان على الحال بما قبلهما وهما في معنى الشرط وما قبلهما نائب عن الجواب المقدر لهما ألا ترى أن معناه إن رغبت في زرتك وإن شكرتني أحسنت إليك ، وسألت مرة أبا علي عن قوله :

• عَاوِذَ هَرَاةً وَإِنْ مَمْمُورُهَا خَرِبًا •

كيف موقع الواو هنا وأومأت في ذلك له إلى ما نحن بصدده فرائضة كالمصانع في الجواب لا قصوراً بحمد الله عنه ولكن فتوراً عن تكلفه فأجتمعت ، وقال المرزوقي هنالك : قوله « وإن رديت برداً » في موضع الحال كأنه قال ليس بجمالك بمنزلة مردئٍ منه برد والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال فالأول كقولك لأفعلنه كائنًا ما كان أي إن كان هذا أو إن كان ذلك ، والثاني كبيت الكتاب :

• عَاوِذَ هَرَاةً وَإِنْ مَمْمُورُهَا خَرِبًا •

لأن الواو منه في موضع الحال كما هو في بيت عمرو وفيه لفظ الشرط ومعناه وما قبله نائب عن الجواب ، وتقديره : إن مَمْمُورُهَا خَرِبًا فعاوِذها وإن رديت برداً على منزلة فليس الجمال بذلك « اه » وقال صاحب الكشاف : في هذه الآية وفي نظيرتها في سورة المائدة « الواو (١) هو لرجل من ربيعة ناله برمي زوجته في واقعة فتح عبيدة بن خازم هزاة سنة ست وسعين وبسده قوله :

وَأُسْمِدَ الْيَوْمَ مَشْفُوقًا لِمَا طَرَبَا

وَارْجَعْ بِطَرَفِكَ نَحْوَ الْخَلْدِ قَيْنَ تَرَى رُزْمًا جَلِيلًا وَأَمْرًا مَفْظُلًا مَجْبِيًا
هَامًا تَزَقِّي وَأَوْسَالًا مُفَرَّقَةً وَمَنْزِلًا مُفْعَرًّا مِنْ أَهْلِ خَرِبَا

للحال » ، ثم ظاهر كلام ابن جني والرزوق أن الحال في مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو اللتي نحاه البيضاوي هنا ورجعه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتيمونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو والحال فهمزة الاستفهام في قوله أو لو كان آباؤهم ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو المطف والناء وثم بل همزة داخلة على الجملة الحالية ، لأن عمل الإنكار هو تلك الحالة ولذلك قال في الكشف في سورة المائدة « الواو والحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفي المائدة محذوفا هو مدخول همزة في التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتيمون آباؤهم وقدره في سورة المائدة أحسبهم ذلك ، وهذا اختلاف في رأيه ، فمن لا يقدر محذوفا يحمل همزة داخلة على جملة الحال .

القول الثاني أن الواو للمطف قيل على الجملة للتقدمة وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفا فيه وهو وجه جدا أي قالوا بل تتبع ولو كان آباؤهم ، وعليه فالجملة المطفوطة تارة تكون من كلام الحاكم كما في الآية أي يقولونه في كل حال ولو كان آباؤهم الخ فهو من مجيء المتماثلين من كلامي متكلمين عطف التلقين كما تقدم في قوله تعالى « قال ومن ذريقتي » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما في بيت الحناسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكم تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤية :

قالت نباتُ الممِّ يأسلمني وإنَّ كان فقيراً مُمِّدا قالتُ وإنَّ

وقيل المطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى لليجري وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: ييتيمونهم إن كانوا يقولون ويهتدون ولو كانوا لا يقولون ولا يهتدون وكذلك للتقدير في نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على ألسنة المرين عندنا في نظائره خلفه مؤتته .

القول الثالث: غنار الرضى أن الواو في مثله للاعتراض إما في آخر الكلام كما هنا وإما في وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معاني الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال . فأما الشرط المقترن بهذه الواو فليكونه وقع موقع الحال أو المطفو أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضعيفا لتلك اختلف النحاة في أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ عنه إلى معنى جديد فظاهر كلام ابن جني والرزوق أن الشرطية باقية ولذلك جملا يقرَّبان معنى الشرط من معنى الحال يُومئان إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجهه معنى الشرطية فيه أن السلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر منه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أو أحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تختلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإن أو لو دلالة على الربط والتعليق بين الحالة الظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل السبب من تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على السبب ويستغنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يُفهم من أصل الكلام الذى عُقِبَ بجملة الشرط .

وإنما خُص هذا النوع بحرفي (إن - ولو) في كلام العرب لدلالتهما على تدرج حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإن كييت عمرو ، وإذا كان ممتنع الحصول في نفس الأمر جاءوا معه بـ لو كما في هذه الآية ، وربما أتوا بـ لو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازاً مُرسلاً تبعياً .

ونذهب جماعة إلى أن (إن - ولو) في مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنى جديد ، وظاهر كلام صاحب الكشف في قوله تعالى « ولا أَنْ يَبْدَلَ مِنْ أَنْوَاجٍ وَلَوْ أَهْبِجَتْ حَسَنُهُنَّ » أن لو فيه للفرض ؛ إذ فسر بقوله : مفروضاً إيجاباً حسنهن ، وقال صاحب الكشف هنا إن الشرط في مثله مجرد التسوية وهي لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدر جواباً توضيحاً للمعنى وتصويراً له . انتهى المتأخرون من النحاة (إن - ولو) هاتين وصليتين ، وفسره التفاتان في الطول بأنهما مجرد الوصل والربط في مقام التأكيد .

وإذا قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق في الواو الفارغة له المختلف فيها ذلك الاختلاف الذى سمعته ، فإن كان ما يمد الواو معتبراً من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة في أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو التائب ، وإن كان ما يمدّها من كلام آخر فعلى الواو اللفظ لا محالة عطفت ما يمدّها على مضمون السلام الأول على معنى التلقين ، وذلك كما في قوله تعالى « قل أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يهتدون » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن معنى همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر ، وكذلك

بيت « قالت بنات ألم » التعمد ، وإن كن ما بمدعا من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع قالوا بالاستئناف البَيَانِ الذي عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوُشَاةِ وَلَمْ أَذِيبْ وَإِنْ كَثُرَتْ فِي الْأَفَاوِيلِ

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أتنتى عن تسك الذنب . وقد كثر القول في إثباته .

وقوله « لَا يَقُولُونَ شَيْئًا » أى لا يدركون شيئاً من المدركات ، وهذا مبالغة في إلزامهم بانقطاعاً في اتباع آياتهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول في كلمة شيء .

ومتلق « وَلَا يَهْتَدُونَ » محذوف أى إلى شيء ، وهذه الحالة محتمة في نفس الأمر؛ لأن لآياتهم عقولا تدرك الأشياء ، وفيهم بعض الاهتداء مثل اعتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإفانة الملهم وقرى الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لوالشرطية هنا . وقد أضيفت الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلاً في كتب النحو ، وقد أجحف فيه صاحب المنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله ، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْفِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُخَانًا وَنِدَاءً
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَحْقِلُونَ ﴾ ١٧١

لما ذكر تليقهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما آلفينا عليه » آباءنا ، وذكر قساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس في قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين الراد من الذين ظلموا في قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس في قوله « يأبى الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً » ، وعين الراد من ضمير الغائب في قوله

« وإذا قيل لهم ، فَعَبَّ ذلك كله بتشليل فطبيع حلم إبلاغاً في البيان واستحضاراً لهم بالثال ، وقائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » .
وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم في تلقى دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لما صح ذلك .

والثل هنا لَمَّا أُضيف إلى الذين كفروا كان ظاهراً في تشبيه حلمهم عند سماع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم إليهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينطق بها في أنهم لا يفهمون إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابته من غير تبصر في دلائل صدقه وصحة دينه ، فكل من الحالة الشبهة والحالة للشبه بها يشتمل على أشياء : داعٍ ومدعو ودعوة ، وقَهْم وإعراض وتصميم ، وكل من هاته الأشياء التي هي أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبهاً بجزء من أجزاء الشبهة ، وهذا من أبدع التمثيل وقد أوجزته الآية بإيجازاً بديعاً ، والمقصود ابتداءً هو تشبيه حال الكفار لا بحالة ، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبي وحال دعوته ، وللكفار هنا حالتان : إحداها حالة الإعراض من داعي الإسلام ، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام ، وقد تضمنت الحالتين الآية السابقة وهي قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » وأعظمه عبادة الأصنام ، فجاء هذا المثل بياناً لما طوى في الآية السابقة .

فإن قلت : مقتضى الظاهر أن يقال : ومثل الذين كفروا كمثل غنم التي ينطق ؟ لأن الكفار هم المشبهون والذي ينطق يُشبهه داعي الكفار فلماذا عدل عن ذلك ؟ وهل هذا الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لهم بالذي ينطق ؟ قلت : كَلَّا الأمرين متفق ؟ فإن قوله : ومثل الذين ، صريح في أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد » ، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبين غير منظور إليها استقلالاً وإنما ذكرت في جانب المركب المشبه والمركب المشبه به أجزاءً ، وإنما كان الغالب أن يبدؤوا الجملة بالدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور في المركب المشبه نحو « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » وقد لا يلتزمون ذلك ، فقد قال الله تعالى « مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ربح فيها سر » الآية . والذي يقابل ما ينفقون في جانب المشبه به هو قوله « حرث قوم » وقال « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبت سبع

سنابل « وإنما الذي يقابل الذين ينفقون في جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور في اللفظ أصلاً وقال تعالى « كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فقله كمثل صفوان عليه تراب » الآية ، والذي يقابل الصفوان في جانب المشبه هو المال المنفق لا الذي ينفق ، وفي الحديث الصحيح: مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أَجْرَاءَ الْخِمْ ، وَالَّذِي يَقَابِلُ الرَّجُلَ الَّذِي اسْتَأْجَرَ فِي جَانِبِ الْمَشْبَةِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى فِي ثَوَابِهِ لِلْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِهِمْ مِنْ آمَنَ قَبْلُنَا ، وَهُوَ غَيْرُ مَذْكَورٍ فِي جَانِبِ الْمَشْبَةِ أَصْلًا ، وَهُوَ اسْتِعْمَالٌ كَثِيرٌ جَدًّا ، وَعَلَيْهِ فَالْتَقَدِّراتُ الْوَاقِعَةُ لِلْمُفَسِّرِينَ هُنَا تَقَادِيرٌ لِبَيَانِ الْمَعْنَى ، وَالْآيَةُ تَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ تَشْبِيهِ حَالِ الْمُشْرِكِينَ فِي إِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْإِسْلَامِ بِحَالِ الَّذِي يَنْفِقُ بِالْغِنَمِ ، أَوْ تَشْبِيهِ حَالِ الْمُشْرِكِينَ فِي إِقْبَالِهِمْ عَلَى الْأَسْنَامِ بِحَالِ الدَّاعِي لِلْغِنَمِ ، وَأَيًّا مَا كَانَ فَالْغِنَمُ تَسْمَعُ صَوْتَ الدَّعَاءِ وَالنِّدَاءِ وَلَا تَفْهَمُ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ النَّاقِ ، وَالْمُشْرِكُونَ لَمْ يَهْتَدُوا بِالْأَدْلَةِ الَّتِي جَاءَ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَكُونُ قَوْلُهُ « إِلَّا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ » مِنْ تَكْمِلَةِ أَوْصَافِ بَعْضِ أَجْزَاءِ الْمَرْكَبِ التَّمَثِيلِي فِي جَانِبِ الْمَشْبَةِ بِهِ . وَذَلِكَ صَالِحٌ لِأَنْ يَكُونَ مَعْرَدُ إِيَّامٍ لِلتَّمَثِيلِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ تَشْبِيهِ الْمُشْرِكِينَ بِقِلَّةِ الْإِدْرَاكِ ، وَلِأَنْ يَكُونَ احْتِرَاسًا فِي التَّمَثِيلِ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ تَشْبِيهِ الْأَسْنَامِ حِينَ يَدْعُوهَا الْمُشْرِكُونَ بِالْغِنَمِ حِينَ يَنْعِقُ بِهَا رُعَاتُهَا فَهِيَ لَا تَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْأَسْنَامَ لَا تَسْمَعُ لَا دُعَاءً وَلَا نِدَاءً فَيَكُونُ حَيْثُذُ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَعَى كَالْجَبَّارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً » ثُمَّ قَالَ « وَإِنَّ مِنَ الْجَبَّارَةِ لِمَا يَتَّبِعُونَ مِنَ الْأَنْهَارِ » .

وقد جاز الفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين، وعندى أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى؛ فقد قدمنا أن التشبيه التمثيلي يحتمل كل ما حَمَلَتْهُ مِنَ الْمِثْلَةِ كُلِّهَا ، وَهَيْئَةُ الْمُشْرِكِينَ فِي تَلْقَى الدَّمِوةِ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى إِعْرَاضٍ عَنْهَا وَإِقْبَالٌ عَلَى دِينِهِمْ كَأَنَّهُ مَدْلُولُ قَوْلِهِ تَعَالَى « وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ » الْآيَةَ ، فَهَذِهِ الْحَالَةُ كُلُّهَا تَشْبِيهِ حَالِ النَّاقِ بِمَا لَا يَسْمَعُ ، فَالنَّبِيُّ يَدْعُوهُمْ كَنَاعِقٍ بِغِنَمٍ لَا تَفْقَهُ دَلِيلًا ، وَهُمْ يَدْعُونَ أَسْنَامَهُمْ كَنَاعِقٍ بِغِنَمٍ لَا تَفْقَهُ شَيْئًا .

ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمان كثيرة يفرضها السامع .

والنق نداء الغنم وفعله كضربٍ ومنع ولم يُقرأ إلا بكسر العين قلل وزن ضرب فيه أنصح وإن كان وزن منع أقيس . وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية في قوله يصف جرياً

بأن لا طائل في جهائه الأخطل :

فَاتَّبِعْ بِضَأْنِكَ يَا جَرِيرَ فِئَامَا مَنَّتْكَ تَسْكُ فِي الظَّلَامِ ضَلَالَا

والنداء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح، وقيل النداء للقرين والنداء للبعيد، وقيل النداء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح.

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمها الفم، فالنداء ما يخاطب به النعم من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات، والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعائها، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف؛ لأن التوكيد اللفظي لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام، أو المراد به هنا نداء الرعاء بمعنىهم بمضا للتعاون على ذود النعم، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى « وودوا أن تكون الجنة » في سورة الأعراف.

وقوله « صَمٌّ بِكُمْ نُمِّي » أخبار لهنوف على طريقة الحذف المبر عنه في علم الماني بتأنيده الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة من ينطق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالمدم لمن لا يصح اتصافه بالمسكة كقولك للحائط: هو أعمى، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكاً بالمشركين فقيل: صم بكم معنى كقول إبراهيم « يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ».

وقوله « فهم لا يقولون » تقرير كجبي النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعاً للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لغفاء النتيجة في بادئ الرأي، أي إن تألمت وجدتهم لا يقولون؛ لأنهم كالأنعام والصم والبكم الخ، وإن كن راجعاً للأصنام فالاستنتاج، للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها. وعجى الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ
إِن كُنْتُمْ لِآيَاتِهِ تَعْبُدُونَ﴾ ١٧٢

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حرم عليهم من الطعومات، وقد أُمِد مضمون الجلة المتقدمة جلة « يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ » بمضمون جلة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ » ليكون خطاب المسلمين مستقلاً بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بـ«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله « وَاشْكُرُوا لِلَّهِ » معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان، والأمر في اشكروا للوجوب لأن شكر النعم واجب.

وتقدم وجه تمدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى « وَاشْكُرُوا لِي ».

والمدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشعاراً بالإلهية فكأنه يورى إلى ألا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تَخْلُق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جمل اللقب دافعهم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال « إِن كُنْتُمْ لِآيَاتِهِ تَعْبُدُونَ » أي اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يصحف بأنه لا يعبد إلا الله أي إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيبتكم، ومن شأنه كان إذا جاءت وخبرها جلة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالمتوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله « إِن كُنْتُمْ لِرُؤْيَا تَعْبُرُونَ » أي إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه في العبادة غيره فأشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله « وَاشْكُرُوا ».

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 173

استئناف يأتى ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال من يسأل ما هى الطيبات فجاء هذا الاستئناف مبيّناً الحرمات وهى أضداد الطيبات ، لتعرف الطيبات بطريق المضادة الاستفادة من سيفة الحصر ، وإنما سلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن الحرمات قليلة ، ولأن فى هذا الحصر ترميضاً بالمشركين الذين حرموا على أنفسهم كثيراً من الطيبات وأحلوا الميتة والدّم ، ولما كان القصر هنا حقيقة لأن المخاطب به هم المؤمنون وهم لا يقتضون خلاف ما يُشرع لهم ، لم يكن فى هذا القصر قلبُ اعتقادٍ أحدٍ وإنما حصل الرد به على المشركين بطريقة الترميض .

(وإنما) بمعنى (ما وإلا) أى ما حُرّم عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من المقام أن القصور ما حُرّم من المأكولات .
والحرام: المتنوع معاً شديداً .

والميتة بالتخفيف هى فى أصل اللغة الذّات التى أصابها الموت فحفظها ومشدّدها سواء كالنّيت والميت ، ثم خُصّ المختلف مع التّأنيث بالذّابة التى تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة ، فقيل: إن هذا من قتل الشرع وقيل: هو حقيقة عرقية قبل الشرع وهو الظاهر، بدليل إطلاقتها فى القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .
وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة فى أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، وعمله على تحريم ما يُقصد من تلك النّوع باعتبار نوعها نحو « حُرمت عليكم الميتة » أو باعتبار المقام نحو « حُرمت عليكم أمهاتكم » فيقتدر فى جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المتعود منها للمبالغة ، فإذا تمين ما تقصد له فُصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلا عُمم احتياطاً ، فنحو حُرمت عليكم أمهاتكم متعين لحُرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلا يخاطر بالبال أن يحرم تقييلهن أو محادثتهن ، ونحو: فاجتنبوه بالنسبة إلى الميرس

والأزلام متمين^١ لاجتناب اللب بها دون نجاسة ذواتها ، والميتة هنا عام ؛ لأنه معروف بلام المجلس ، فتحريم أكل الميتة هو نص الآية وصريحها لوقوع فعل (حَرَّمَ) بدو قوله « كُلاوا من طيبات ما رزقناكم » وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ، واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالاتِّفَاع بِصُوفِهَا وَمَالَا يَتَّصِلُ بِلَحْمِهَا عَمَّا كَانَ يُنْتَزَعُ مِنْهَا فِي وَقْتِ حَيَاتِهَا فَقَالَ مَالِكٌ : يَجُوزُ الْإِتِّفَاعُ بِذَلِكَ ، وَلَا يَنْتَفِعُ بِقَرْنِهَا وَأُظْلَافِهَا وَرِيشِهَا وَأَنْيَابِهَا لِأَنَّ فِيهَا حَيَاةً إِلَّا نَابَ الْقَيْلُ الْمُسَمَّى الْمَاجَ ، وَلَيْسَ دَلِيلُهُ عَلَى هَذَا التَّحْرِيمِ مَنْتَزَعًا مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَلَكِنَّهُ أَخَذَ بِدَلَالَةِ الْإِشَارَةِ ؛ لِأَنَّ تَحْرِيمَ أَكْلِ الْمَيْتَةِ أَشَارَ إِلَى خَبَائِثِ لَحْمِهَا وَمَا فِي مَعْنَاهَا ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : يَحْرَمُ الْإِتِّفَاعُ بِكُلِّ أَجْزَاءِ الْمَيْتَةِ ، وَلَدَلِيلٍ لَهُ مِنْ فِعْلِ حَرَّمَ ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ فِي حِزِّ الْإِثْبَاتِ لَا مَعْنَى لَهُ ، وَلِأَنَّ لَفْظَ الْمَيْتَةِ كُلُّهُ وَلَيْسَ كَأَيِّ فُلَيْسَ مِنْ صَيَغِ الْمَعْنَى ، فَيَرْجِعُ الْاسْتِدْلَالُ بِهِ إِلَى مَسْأَلَةِ الْخِلَافِ فِي الْأَخْذِ بِأَوَائِلِ الْأَسْمَاءِ أَوْ آخِرِهَا وَهِيَ مَسْأَلَةٌ تَرْجِعُ إِلَى إِعْمَالِ دَلِيلِ الْإِحْطَاءِ فِيهِ مَرَاتِبَ وَعَلِيهِ قُرَآنٌ وَلَا أَحْسَبُهَا مُتَوَافِقَةً هُنَا ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَا يَجُوزُ الْإِتِّفَاعُ بِالْمَيْتَةِ بِوَجْهِهَا وَلَا يُطْعَمُهَا الْكَلَابُ وَالْأَجْوَارِحُ ، لِأَنَّ ذَلِكَ ضَرْبٌ مِنَ الْإِتِّفَاعِ بِهَا وَقَدْ حَرَّمَهَا اللَّهُ تَعَالَى مُطْلَقًا مَعْلَقًا بَيْنَهَا مَوْكِدًا بِحُكْمِ الْحَظَرِ ، فَقَوْلُهُ مُوَافِقٌ لِقَوْلِ مَالِكٍ فِيهَا عَدَا اسْتِدْلَالُهُ .

وَأَسْجَلُ الْمَيْتَةِ فَلَهُ شَبَهٌ مِنْ جِهَةِ ظَاهِرِهِ كَشَبَةِ الشَّعْرِ وَالصُّوفِ ، وَمِنْ جِهَةِ بَاطِنِهِ كَشَبَةِ اللَّحْمِ ، وَلِتَصَارُفِ هَذَيْنِ الشَّبَهَيْنِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْإِتِّفَاعِ بِجِلْدِ الْمَيْتَةِ إِذَا دُبِغَ فَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ : لَا يَطْهَرُ جِلْدُ الْمَيْتَةِ بِالْذَّبْحِ ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيُّ : يَطْهَرُ بِالْذَّبْحِ مَا عَدَا جِلْدَ الْخَنْزِيرِ ، لِأَنَّهُ عَرِمَ الْعَيْنَ ، وَنَسَبَ هَذَا إِلَى الزُّهْرِيِّ ، وَالْحَقُّ الشَّافِعِيُّ جِلْدَ الْكَلْبِ بِجِلْدِ الْخَنْزِيرِ ، وَقَالَ مَالِكٌ يَطْهَرُ ظَاهِرُ الْجِلْدِ بِالْذَّبْحِ لِأَنَّهُ يَصِيرُ صَلْبًا لَا يَدْخُلُهُ مَا بِمَجَاوِرِهِ ، وَأَمَّا بَاطِنُهُ فَلَا يَطْهَرُ بِالْذَّبْحِ وَلِذَلِكَ قَالَ : يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ جِلْدِ الْمَيْتَةِ الدُّبُوغِ فِي غَيْرِ وَضْعِ الْمَاءِ فِيهِ ، وَمَنْعُ أَنْ يَصِلَ بِهِ أَوْ عَلَيْهِ ، وَقَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ أَرْجَعَ لِلْحَدِيثِ الصَّحِيحِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى شَاةً مَيْتَةً كَانَتْ لِمَيْمُونَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ : هَلَّا أَخَذْتُمْ إِيَّاهَا فَنَبْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ ، وَلَمَّا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْآخَرُ مِنْ قَوْلِهِ « إِيْمًا إِيْمًا دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ » (١) ، وَيُظْهَرُ أَنَّ هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ لَمْ يَلْتَمِثَا مَبْلَغُ الصَّحَّةِ عِنْدَ مَالِكٍ وَلَكِنْ صَحَّهُمَا ثَبَتَتْ عِنْدَ غَيْرِهِ ، وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي طَهَارَةَ الْجِلْدِ الدُّبُوغِ

(١) رواه الترمذی والنسائی وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزِيل ما في الجلد من توقع الشفوة المارضة للحيوان غير المذكى فهو مزيل لمعى التذارة والحجامة المارستين للميتة .

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التي لا تعيش في البر وسيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى: « أحل لكم صيد البحر وطعامه » في سورة العقود .
واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيها أرى هي أن الحيوان لا يموت غالباً إلا وقد أصيب بملة والعلل مختلفة وهي تترك في لحم الحيوان أجزاء منها فلذا أكلها الانسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذى فى الحيوان إذا وهت دورته غلبت فيه الأجزاء الصارة على الأجزاء النافمة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكى مات من غير علة غالباً ولأن إراقة الدم الذى فيه تجعل لحمه تقياً مما يحشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك فى الجنبين: أن ذكاته ذكاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استقراغ دم أمه استقراغاً لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة الميتة وهو مدلول الحديث الصحيح « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وبه أخذ الشافى ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذا خرج ميتاً فاعتبر أنه ميتة لم يذك ، وتناول الحديث بما هو معلوم فى الأصول، ولكن القياس الذى ذكرناه فى تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلاً .

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تتنذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكاً بما فى صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبى أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه اهـ .

وسواء كان منه ظرفاً لنوا متعلقاً بنأكل أم كان ظرفاً مستقراً حالاً من ضمير كنا فهو يقتضى الإباحة إما بأكله صلى الله عليه وسلم وإياه وإما بقريره وذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربى فى الأحكام ، ومنه مالك وجهور أصحابه إلا أن يذكر ذكاة أمثاله كالطرح فى الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه .

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذى فى مسلم أو حمله على الاضطراب فى السفر أو حمله على أنهم كانوا يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد فى غرائر

فضمه ذلك ذكاه ، وقد ذكر في الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار في الجراد أنه من الحوت وبينت توم كعب الأحبار في كتابي المسمى « كشف النطى على الموطأ » .
وأما الدم فإنما نص الله على تحريمه لأن الرب كانت تأكل الدم ، كانوا يأخذون الباعصر فيملاونها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم الدم أن شره يورث ضراوة في الإنسان فتهلظ طباعه ويصير كالحيوان الفترس ، وهذا مناف لمقصد الشريعة ، لأنها جاءت لإتمام مكادم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية ، ولذلك قيد في بعض الآيات بالسفوح أى المهرق ، لأنه كثير لو تناولوه الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عنت الشريعة مما يبق في المروق بمد خروج الدم للسفوح بالذبح أو النحر ، وطس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك ، ومداركهم في ذلك ضعيفة ، ولعلمهم رأوا مع ذلك أن فيه قدارة .

والدم معروف مدلوله في اللغة وهو إفراز من المرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته في الجسد آت من انقلاب دم الحيض في رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة الممران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذى يقطع حين الولادة ، وتجده في جسد الحيوان بمد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بمد هضمه في المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذى يدفعه إلى الشرايين وهى المروق النليظة وإلى المروق الرقيقة بقوة حركة القلب بالفتح والإغلاق حركة ما كينية هوائية ، ثم يدور الدم في المروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من التشنج فذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم . وقد قال بعض المفسرين : إن الرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنسانى ، أى لأنهم لم يتقنوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسانى أولى بالتحريم أو مساو للوحشى .
وذكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكريا « رب إني وهن العظمى » ، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحته فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية .

وقد قيل في وجه ذكر اللحم هنا وتركه في قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم ميتة دُكِّي أم لم يُدَكَّ اهـ . ومراده بهذا ألا يؤثم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه ببد ، وقال الألويسي خصه لإظهار حرمة ، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فرموا استعملوا وقوع تحريمه اهـ . يريد أن ذكره زيادة التخليط أي ذلك اللحم الذي تذكرونه بشراهة ، ولا أحسب ذلك ، لأن الذين استجدوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن إقصاء لفظ اللحم هنا إما مجرد تنقذ في الفصاحة وإما للإيحاء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما المحرم أكله لئلا يفضى تحريمه بالناس إلى قتله أو تذيقه ، فيكون فيه حجة لمنهك مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحلي ، وإما للترخيص في الاتضاع بشعره ؛ لأنهم كانوا يفرزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول الفاذورات بإفراط تنشأ في لحم دودة مما يقتاته لانهضها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء وهي مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر ، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشرعية وفي المدونة توقف مالك أن يجيب في خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شاس: رأى غير واحد أن توقف مالك حقيقة لموم « أحل لكم صيد البحر » وعموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيراً ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيراً يعني أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيراً وأنه لا ينبغي تسميته خنزيراً ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير ، أي فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلأقب بها ، وعن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمى خنزيراً ، وهذا عجيب منه وهو العروف بصاحب الرأي ، ومن أين لنا ألا يكون لتلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق .

وقوله تعالى « وما أكل به لغير الله » أي ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى ، وهو مأخوذ من أهل إنا فرفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبي صارخاً إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهل^١ بالخيل أو المعة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل : هلا لقد أفتني المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت فزجر الخيل ، وقيل مشتق من الهلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو هندی من تليقات اللغويين وأهل الإشتقاق ، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذي اشتق من هل^٢ وأهل^٣ بمعنى رفع صوته ، لأن تصاريف أهل^٤ أكثر ، ولأنهم سمو الهلال شهرا من الشهرة كما سيأتي .

وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم ساحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم الزمى أو نحوها ، وكذلك كان عند الأُم التي تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين ، وكان نداء المبود ودماؤه عند الذبح عادة عند اليونان كما جاء في الإلياذة لهوميروس .

فأهل^٥ في الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المهل غير اسم الله ، وضمن أهل معنى تقرب فدى لمتلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمن تحريم ما تقرب به لنير الله تعالى سواء نوى عليه باسم التقرب إليه أم لا ، والمراد بنير الله الأسنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تهر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة في تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لنير الله .

وقوله : فمن اضطر الخ اهله فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى ، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم ، والمضطر هو الذى ألجأته الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باع ولا عام حال ، والبنى الظلم ، والمدوان المحاربة والقتال ، وبجىء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر في حال إباحتها المحرمات له بأنه بأكلها يكون غير باع ولا عاد ، لأن الضرورة تلجئ إلى البنى والاعتقادات فالآية إيماء إلى حلة الرخصة وهى رفع البنى والمدوان بين الأمة ، وهى أيضا إيماء إلى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشعر عندها من لم يكن دأبه البنى والمدوان بأنه سيبنى ويمتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع ولتفاوت الأخرجة في مقاومته ، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك وسرادم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل ، فلم أن تقى الإثم عن المضطر فيها يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار ، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان ، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلا يفيقه من الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها ، لأنه لا يدري هل يثقل له وجدها مرة أخرى ، ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشرع ولا يتزود خلافا لما لك في ذلك والمظاهر أنه خلاف للنظر والله تعالى يقول «إن الله غفور رحيم» في معرض الامتنان فكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإبقاء بنفسه إلى الهلكة إن لم يتزود ، وقد فسر قوله غير باع ولا عاد بتفسير أخرى : فمن الشافعي أنه غير الباغي والمعادى على الإمام لا حاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار فأجاب المالكية : بأن عصيانه بالسفر لا يقتضى أن يؤمر بمصيبة أكبر وهي إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلجاء ممكن .

وما اختلفوا في قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى ، فليل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشيء مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور ، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد الملة وهي حفظ الحياة ، وعندى أن وجهه أن تحقق الملة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نعمها كلها إلا ما جرب منها ، وكمن أغلاط كانت للتطبيين في خصائص الدواء ، وقتل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية ، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتمينه أو غلب ذلك في التجربة فالجواز قياسا على أكل المضطر وإلا فلا .

وقرأ أبو جعفر : فمن اضطر بكرة الطاء ، لأن أصله اضطر برأين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى في الثانية قلت حركتها إلى الطاء بمد طرح حركتها الطاء .

وقوله «إن الله غفور رحيم» تذييل قصد به الامتنان ، أى إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يشتر المضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس ، فالخبرة هنا بمعنى التجاوز

عما تمكن المؤاخذه عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم في رؤيا القليب « وفي رُعه ضف وألف بغير له » .
ومعنى الآية : أن رفع الإثم من المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة .

﴿ إِن الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا
قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ
الْقِيَمَةِ وَلَا يَزْكِيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 174

عود إلى حاجة أهل الكتاب لأحق بقوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيانات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم » تحذيرا للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يقتضوا من كتابهم ما غيروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « تجملونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا » كما فعلوا في ترك قراءة حكم رجم الزاني في التوراة حين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرا ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودي يده على الكلام الوارد في ذلك كما أخرجه البخاري في كتاب الحدود ولجريانه على مناسبة لإباحة ما أبيع من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » لقصد المشاككة .

وفي هذا تهينة للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب في دينهم فكون التخلص ملونا بلوى الفرض السابق والفرض اللاحق .
وعُدل عن تريفهم بنير الوصول إلى الوصول لما في الصلة من الإيحاء إلى سبب الخبر وعلمته نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » .

والقول في الكتابان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيانات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المهود من السياق وهو كتاب الذين يكتُمون ، فيشبه أن تكون (ال) عوضا عن المضاف إليه ، والذين يكتُمونه هم اليهود والنصارى أى يكتُمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتُمون بعض الأحكام التي بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » وهو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء على إقتائهم بما يلائم هوامم غالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فالتمن يطلق على الرشوة لأنها تمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف الفتى .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبية على أن ما يجتر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة ، كما تقدم في قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية الذئول عليها بالوصول ، وفصل يأكلون مستعار لأخذ الرشا المعبر عنها بالتمن والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النار لأنه الأصل في المضارع .

والأكل مستعار للاقتناع مع الإخفاء ، لأن الأكل اقتناع بالطعام وتنقيب له فهو خفى لا يظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لأكل الرشوة على كتمان الأحكام أكملُ نار تمين أن في الكلام مجازا ، فقيل هو مجاز عقلى في تعلق الأكل بالنار وليست هى له وإنما له سببها أمى الرشوة ، قال التتازانى : وهو الذى يوجه ظاهر كلام الكشاف لكنه صرح أخيرا بغيره ، وقيل هو مجاز في الطرف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقا للامس على سببه قال التتازانى : وهو الذى صرح به في الكشاف ونظره بقول الأمرانى يوجب أمراته وكان بقلها :

أَكَلْتُ دَمًا إِنَّمَا أَرُفُّكَ بِضَرَّةٍ بِمِئَةِ مَوَى الْقُرْطِ طَبِيعَةُ النَّشْرِ
أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دما أى دية دم فقد تضمن الدعاء على نفسه بقتل أحد أقربيه وبذهاب ضروته ، لأنهم كانوا يتميرون بأخذ الدية عن القتل ولا يرضون إلا بالقود ، واختار عبد الحكيم أنه استعارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرشا بالهيئة المنزعة من أكلهم النار وأطلق المركب الدال على الهيئة الشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غير عمسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله (أعلام) يا قوت نثرن على رماح من زبرجد) فالركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال: أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظليماً مُهلكاً فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كله هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها في البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتسكون هذه الاستمارة بمنزلة قوله تعالى «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» أى على وشك الهلاك والاضمحلال. والذي يدعو إلى الصبر للتمثيلية هو قوله تعالى «في بطونهم» فإن الرشوة لا تؤكل في البطن فيصيح أن يكون المركب كله استمارة ، ولو جملت الاستمارة في خصوص لفظ النار لكان قوله «يا أكلون في بطونهم» مستملا في المركب الحقيقي ، وهو لا يصح ، ولولا قوله في بطونهم لأمكن أن يقال : إن «يا أكلون هنا مستعمل حقيقة عرفية في غصب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله «يا أكلون» مستقبلا ، أى ما سياً يكون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بمذاب الآخرة ، وهو وجه ، ونكتة استمارة الأكل هنا إلى اسطلاحهم بنار جهنم هي مشاكلة تقديرية لقوله «يشترون به ثمنا قليلا» فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلا .

وقوله «ولا يكلمهم الله» نفي للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب ، فأراد نفي كلام التكريم ، فلا ينافي قوله تعالى «فوربك لتسنلنهم أجمعين عما كانوا يعملون» ، وقوله «ولا يزيكهم» أي لا يثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم جازون إلى المذاب ؛ لأنه إذا تعيت الزكية أعقبها التهم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم في ذلك الجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرُ لَهُمْ ۚ عَلَى النَّارِ﴾ 175

إن جمعت أولئك مبتدأ ثانياً بجملة هي خبر ثان من المبتدأ الأول وهو اسم إن في قوله «إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب» فالقول فيه كالقول في نظيره وهو «أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ» ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وإن تلك الأحكام لأهميتها ينبغي ألا تبطل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تكرر بالحكمة .

وإن جملة مبتدأ مستقلا مع جملة فاعلة مستأنفة استئنافا بيانيا ليبان سبب انغماسهم في عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جدا يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا المذاب ونبذوا المغفرة ؛ وبجاء السند إليه حينئذ اسم إشارة لتفطیح حالم ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب . ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى في كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها القصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسي العمل بها فأقدم الناس على ما حذرهم منه ، ففي كتمانهم حق رُفِع وباطل وُضِع .

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وهم بسوء ناقبته ، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب والقول في معنى اشتروا تقدم عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

وقوله « فأصبرم على النار » تعجيب من شدة صبرم على عذاب النار ، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرم على المذاب وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاته الآية بقی التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التعمير عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل التخيل منزلة الشاهد كقول زهير :
تَبَصَّرْ خَلِيلُ هَلْ تَرَى مِنْ ظَنَائِنٍ تَحْمَلُنَ بِالْمَلِيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْئِمٍ

بمدان ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرِّيب .

دَعَانِي الْهَوَى مِنْ أَهْلِ وَدْيٍ وَجِيرَتِي بَنَى الطَّيْسَيْنِ فَالْتَفْتُ وَرَائِيَا

وقريب منه قوله تعالى « كَلَّا لَوْ تَصْلَحُونَ عَمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ » على جعل « لترون »

جواب (لَوْ) .

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُ تَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ

لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ١٧٦

جاء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب في أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو حلة أو نحوهما كتقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بمد قوله :

* أَنَا أَيَّتَ الْهَمِّ أَنَّكَ لَمْ تَنِي *

والكلام السابق الأظهر أنه قوله « فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانهم شيئا من الكتاب كتمان للحق وذلك فساد وتغيير لمراد الله ؛ لأن ما يكتم من الحق يخلطه الباطل كما بيناه آنفا فحق عليهم العذاب لكتمانهم ، لأنه غالف مراد الله من تنزيله ، وعليه فالكتاب في قوله « بَأَنَّهُ تَزَّلَ الْكِتَابَ » هو عين الكتاب المذكور في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموضوع في اللمة والحكم للمعلل واحدا ، وعليه فالجملتان فصلت من الجملة التي قبلها لجرأيتها منها مجرى اللمة .

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتمون ، أى إنما كتّموا ما كتّموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فملّوا أنه على النعم الذي بشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتّموا دلائل صدق النبي حسدا وعنادا ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب في قوله « إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ » . والجملة على هذا الوجه استئناف بياني لاستغراب تعمد كتمان ما أنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا من سبب عظيم ، فبين بقوله تعالى « ذَٰلِكَ بِأَنَّهُ تَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » .

وقوله « وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تكلمة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدهم ، والمراد بالذين اختلّفوا عين المراد من قوله : « الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ » ، فالرسولات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بقى يحتمل أنه المراد من الكتاب في قوله « نَزَّلَ الْكِتَابَ » فهو القرآن فيكون من الإظهار في مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلافوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيب به كله أو تكذيب مالا يوافق هوامم وتصديق ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بقى هو المراد من النصب في قوله « ما أنزل الله الكتاب » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُمرُّونه والذى ينبرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف ما ذرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها وكفروا بالقرآن .

وقائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجريانه مجرى للثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتاب » متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالمعبد مجاز هفلى أى بعيد ساحبه من الوفاق كقوله تعالى « ولا يزالون مختلفين »

﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ 177

قدّمنا عند قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» أن قوله «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب» متصل بقوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم من قبلهم التي كانوا عليها»، وأنه ختام للمُحاجة في شأن تحويل القبلة، وأن ما بين هذا وذلك كله اعتراض أُطلب فيه وأُطيل لأخذ معانيه بعضها بِمَحْزَرٍ بِمَضَرٍ. فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحسَدِهم المؤمنين على أتباع الإسلام مرادٌ منه تلقين المسلمين الحجة على أهل الكتاب في تهويلهم على المسلمين لإبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها في ذلك تريض بأهل الكتاب.

فأهل الكتاب برأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم فلما تحولوا عنها لزوم باتهم أضاعوا أمراً من أمور البر، يقول عدُّ من هذا وأغرضوا عن تهويل الواهنين وهَبُوا أن قبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاة بلا قبلة أصلاً فهل ذلك أمر له أثر في تركيبة النفوس واتصافها بالبر، فذكر المشرق والمغرب اختصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة، ومنهم من جملة لكل من يسمع الخطاب.

والبر: سمة الإحسان وشدة الرضا والخير الكامل الشامل ولذلك توصف به الأنفال والقوة الإحسان فيقال: بر الوالد بنور الحج وقال تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»، والمراد به هتاف العبد ربه بحسن المعاملة في تلقى شرائعه وأوامره.

ونفى البر عن استقبال الجهات منع أن منها ما هو مشروع باستقبال الكعبة: إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همه المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال المعز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر، ولذلك قال «ولكن البر من ءامن» إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد التريمة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى «أجملتكم سقاية الحاج» الآيات فيكون النفي على معنى نفي الكمال، وإما لأن للنفي عنه البر هو استقبال قبليتي اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غير مشروع في أصل دينهم ولكنه شيء استحسنته أنبياءُهم ورهبانهم ولذلك نفى البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك.

وقرأ الجمهور «ليس البر» برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أن تولوا وقرأه حمزة

وحفص من حاصم بنصب البرّ على أن قوله « أن تولوا » اسمٌ ليس مؤخر، ويكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد مفعولى هذا الباب مركباً من أن المصدرية وفعلها كان المتكلم بالخيار في الممول الآخر يبين أن يرفعه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به ، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فلذا جعل مبتدأ في حالة التثنية أصفت الأسماع إلى الخبر ، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذكر خبره قبله ترتب السامع للبتدأ فإذا صحمه تقرر في علمه .

وقوله « ولكنّ البرّ من آمن » إخبار عن المصدر باسم الذات للبيان كمكانه في قولها « فإنما هي إقبال وإدبار » وذلك كثير في الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح ماؤكم غوراً » وقول النابتة :

وَقَدْ خِفْتُ حَتَّى مَا زِيدَ خَافَتِي عَلَى وَعِلِّهِ فِي ذِي الْمَطَارَةِ عَاقِلَر
أى وعى هو غافة أى خائف ، ومن قدر في مثله مضافاً أى برّ من آمن أو ولكنّ ذو البرّ فإنما هى بيان المعنى لا أن هنالك مقداراً ؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام منسول كما قال الفتحازنى ، وعن المبرد : لو كنتُ ممن يقرأ لقرأتُ ولكنّ البرّ يفتح الباء ، وكأنه أراد الاستثناء من التقدير في الإخبار عن البرّ بجملة « من آمن » لأنّ من آمن هو البار لا نفس البرّ وكيف يقرأ كذلك والبرّ معطوف بلكن في مقابلة البرّ المثبت فعمل يكون إلا هيته ولذا لم يقرأ أحد إلا البرّ بكسر الباء ، على أن القراءات صرّوية وليست اختياراً ولعل هذا لا يصح من المبرد ، وقرأ نافع وابن حاصر ولكنّ البرّ بتخفيف النون من لكن ورفع البرّ على الابتداء وقرأه بقية العشرة بتشديد نون لكن ونصب البرّ والمعنى واحد .

وتعريف « والكتب » تعريف المجلس المفيد للاستغراق أى آمن بكتب الله مثل الفؤارة والإنجيل والقرآن ، ووجه التعمير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للمهد ؛ لأن عطف النبيين على الكتاب قرينة على أن اللام في الكتاب للاستغراق فأثرت صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ .

وما يُظن من أن استغراق المفرد المعروف باللام أشمل من استغراق الجمع المعروف بها ليس جلياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكي في الفتاح في قوله تعالى « قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي »

من كلام وقع في الكشف وما قل من ابن عباس أنه قرأ قوله تعالى : كل آمن بالله وملائكته وكتبه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صح ذلك عنه لم يكن مريدا به توجيه قراءته وكتبه بالمعرف بالإضافة بل عني به الأسماء المنفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل في الدار ونحو لا رجل في الدار في تطرق احتمال نفي جنس الجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغي التعلق بتلك الكلمة ولا يصح التعلق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذي ينبغي اعتقاده أن استنراق المفرد والجمع للمعرف باللام وفي النفي بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تسمير أهل اللسان مرة بصيغة الأفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسبة لمقام الكلام ، فأما في النفي بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل في الدار ولا رجل في الدار على السواء إلا إذا رجح أحد التفسيرين مرجح لفظي ، وأما في المعرفة باللام أو الإضافة فكذلك في صحة التسمير بالمفرد والجمع سيوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة السهد وذلك يمرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرآن .
وعلى في قوله « على محبة » مجاز في التمكن من حب المال مثل « أولئك على هدى » وهي في مثل هذا المقام للتنبيه على أبعاد الأحوال من مظنة الوصف فذلك تنيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هي في قوله تعالى « ويعطمون الطعام على حبه مسكيناً »
وقول زهير :

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلَاتِهِ مَرِيماً
يَلْقَى السَّاحَةَ فِيهِ وَالنَّدَى خُلُقًا
قال الأعمى في شرحه أى فكيف به وهو على غير تلك الحالة اه .

وليس هذا معنى مستقلا من معاني على بل هو استعمال مجازي أريد به تحقيق ثبوت مدلول مدخولها المعمول متعلقها لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا محالة والمراد أنه يعطى المال مع حبه للمال وعدم زهاده فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان قوله هذا برا .

وذكر أصنافا ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينتج عنه خيرات ومصالح :
فذكر ذوى القربى أى أصحاب قرابة المعطى فاللام في القربى عوض عن المضاف إليه ،
أمر الرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والتسامح وهذا التنازل القبايل الذى

أراد الله بقوله « لتعارفوا » فليس مقيداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائلين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التصحاب. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حلجة دون الفقر وإعنا هو فاقده ما كان ينيله أبوه من رفاة قيس، فيجاءهم المال فيجبر سعد حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والسكنة: القل مشتقة من السكون ووزن مسكين فعيل للمبالغة مثل ينطبق والسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فعيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما في موضع الآخر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع في قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » ونظيرها في ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما إذا ينفقون قل ما أنفق من خير فقلوا الدين والأقربى واليتيم والمساكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كفى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالباً .

فالسؤال علامة الحاجة غالباً ، ولو أدخل الشك في الملامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلم تحقق غنى السائل للمشرع إعطاؤه لجرّد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكبا على فرس وهو ضعيف . وذكر ابن السبيل وهو الغريب أعمى الضيف في البوادي؛ إذ لم يكن في القبائل رُزْل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإعنا يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى في البوادي ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعتق العبيد . ثم ذكر الزكاة وهي حق المال لأجل النفي ومصارفها المذكورة في آياتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهد ومن كرم النفس وكون الجِد والحق لها درجة وسجية، وإعنا قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وقاؤهم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يماهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول : فإن علموا إلا يفوا فلا يماهدوا . وعطف « والموفون » على « من آمن بالله » وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومن أوفى بهده للدلالة على مناصرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثاني من حقوق العباد .

وذكر الصابرين في البأساء لما في الصبر من الخصائص التي ذكرناها عند قوله تعالى

« واستعينوا بالصبر والصَّلَاة » ثم ذكر مواضع التي لا يمدوها وهي حالة الشدة ، وحالة الضر ، وحالة القتال ، فالبأساء والضرأ اسمان على وزن فاعل وليسوا وصفين إذ لم يسمع لها أَفْعَلُ مذكراً ، والبأساء مشتقة من البؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من الكروه ، قال الراغب : وقد غلب في الفقر ومنه البئيس الفقير ، والبأساء الشدة في المال . والضرأ شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضر ويقابلها السراء وهي ما يسر الإنسان من أحواله ، والبأسُ النكابة والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قُوَّةً وأولوا بأس شديد » بأسهم بينهم شديد « والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلهذا الاستعراء البديع الذي يجهز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جامع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئة عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول المقيدة وصالجات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية ، لأنها يفتق عنهما سائر التحليلات الأمور بها ، والزكاة وإيحاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والمواصلة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسد مصالح للأمة كثيرة وينزل المال في الرقاب يترز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحراراً . والوفاء بالمهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس ببعضهم ببعض .

والصبر فيه جامع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فخصر فيهم الصدق والتقوى حصراً ادعائياً للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه تريض بأن أهل الكتاب لم يحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيين ، ولأنهم حرموا كثيراً من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالمهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضاً تريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيين ، والكتب وسلبوا يتلقى أموالهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونسب (الصابرين) وهو مطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النعمت من تخيير المتكلم بين الإتيان في الإعراب للمطوف عليه وبين القطع قاله الرضي ، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعاً أو مجروراً ورفع ما هو بمكسه ليظهر قصد التكلم القطع حين يختلف الإعراب ؛ إذ لا يعرف أن التكلم قصد

القطع لا بمخالفة الإعراب ، فأما النصب فيتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين المدوحين والقم بين المذمومين .

وقد حصل بنصب الصابرين هنا فائدتان : إحداهما عامة في كل قطع من النعت ، فقد قل عن أبي على الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو القم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال في الكشف «نصب على المدح وهو باب واسع كثره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ . قلت : قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح «وإن شئت جعلته صفة جفري على الأول، وإن شئت قطعتة فأبدأته ، مثل ذلك قوله تعالى «ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر - إلى قوله - والصبرين» ولو رفع الصابرين على أول الكلام كان جيذاً ، ولو ابتدأته فرمته على الابتداء كان جيذاً ، ونظير هذا النصب قول الجرجاني :

لَا يَمُتِدَنَّ قَوِيَّيَ الَّذِينَ هُمُوا سُمُّ الْمُدَاةِ وَأَقَّةُ الْجَزْرِ
النَّازِلِينَ بِكُلِّ مُتَرَكِّكِ وَالطَّيِّبُونَ مَمَّا قَدِ الْأَزْرِ

بنصب التاذلين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدث الناس ولا من مخاطب بأمر جهلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علت فجعلته ثناء وتنظيماً ونسبه على الفعل كأنه قال أذكروا أهل ذلك وأذكروا المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره اهـ قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء «والمقيمون الصلوة» عطفاً على «لكن الراسخون في العلم» ، وفي سورة المقود والصابئون عطفاً على «إن الذين آمنوا والذين هادوا» .

الفائدة الثانية أن في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح فيها على خصيصة الصابرين وضربة صفهم التي هي الصبر .

قال في الكشف «ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ومآلهم في النصب على (٩ / ٢ - الصبر)

الاختصاص من الاثنان اهـ » وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مختلفتين إعرابه .

وعن الكسائي أن نصبه عطف على مفاعيل آتى أى وآتى للمال الصابرين أى الفقراء المتفتنين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للزوا ومحبون أن يزوا ، لأن فهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما اتواك لتخيلهم قلت لا أجد ما أحللكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً أن لا يجدوا ما ينفقون » . وعن بعض التأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه لما أراد عثمان رضى الله عنه فيها نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذى كتبه « إني أجد به لحنا مستقيم العرب بالسنتها » وهذا مقتول على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما فى رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف فى صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصابرون » بالرفع عطفاً على « والموقوفه » .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْمَرْغُ بِالْمَرْغِ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾

أميد الخطاب بآيها الذين آمنوا، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال فى صلاح المجتمع الإسلامى واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدىنتها ، فلن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون فى سبب نزولها فى تفسير قوله تعالى بعد هذا « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وابتدئ بأحكام القصاص ، لأن أعظم شئ من اختلال الأخوال اختلال حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب فى إضاعة هذا الأصل ، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم فى ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فيه بنعمة الإسلام ،

فَكَانُوا يَنْبِرُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّنِيمَةٍ أَنَامَهُ وَحَبِيدَهُ وَنِسَاءَهُ فَيَدَافِعُ الْمَنَارَ عَلَيْهِ وَيُخَلِّفُ عَنَاسٍ
بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ ثُمَّ يَنْشَأُ مِنْ ذَلِكَ طَلَبُ النَّارَاتِ فَيَسْمَى كُلُّ مَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلًا فِي قَتْلِ قَاتِلٍ وَلَيْهِ وَإِنْ
أَعُوذَ ذَلِكَ قَتْلَ بِهِ غَيْرَهُ مِنْ وَاحِدٍ كَفَّهِ ، أَوْ عَدَدِ بَرَامٍ لَا يَوَازُوهُ وَيُسَمُّونَ ذَلِكَ بِالتَّسْكَالِ
فِي النَّهْلِ أَيْ كَأَنَّ دَمَ الشَّرِيفِ يُكَالُ بِدِمَاءٍ كَثِيرَةٍ فَرِمَا قَدْرُهُ بِأَتْنَيْنِ أَوْ بِمِثْرَةٍ أَوْ بِمِائَةٍ ،
وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايداً فاحشاً حتى يصير ثمانياً قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا قَبَسًا وَذُبْيَانًا بِمَدَامَا تَفَانُوا وَدَقُّوا يَنْبِهِمْ عَطَرَ مَنْشِمِ

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة ، حتى صارت الإهجن
فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد القرس والروم مدخلاً إلى الضربة
بينهم فحكومهم وأرهبهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ
مِنَ النَّارِ فَأَقْدَمَ اللَّهُ فِيكُمْ الْبِرَّ وَالْإِيمَانَ فَبَدَأَ بِكُمْ بِآيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ » أي كنتم أعداءً بأسباب النار والحروب فألف بينكم بكلمة
الإسلام ، وكنتم على وشك الهلاك فأقْدَمَكم منه ففُتِرَ بمثل الهلاك العاجل الذي لا يبقى شيئاً
بحفرة النار فالتقاكم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقلُّ حركة :

فسمى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا يحيد من الأخذ به فضمير عليكم لجمهور الأمة
على الجملة إن توجه له حق القصاص وليس الزاد على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولي الدم
له القصاص من دم وليه كما قال تعالى « فَمَنْ يُقِمْ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءً فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ » وأصل
الكتابة نقش الحروف في حجر أو رق أو ثوب ولما كان ذلك النقش يراد به التوثيق لما
نقش به ودوام تذكره أطلق كُتِبَ على المعنى حق وثبت أي حق لأهل القتل .

• والقصاص اسم لتمرير حق جنائية أو حق غرم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق
إنصافاً وعدلاً ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجاني بمثل ما جنى ، وعلى محاسبة رب الدين بما
عليه للدين من دين يفي بدينه ، فإطلاقاته كلها تدل على التماثل والتناصف في المحقوق
والتباعد الموعود للمنع .

وهو يوزن فيقال وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع ومنه قولهم : طائر مقصوص
الجناح ومنه سمى القصاص آلة القص أي القطع وقصة الشمر بضم القاف ما يقص منه لأنه
يجرى في حقين متبادلين بين جانبيين يقال قاص فلان فلان إذا طرح من دين في ذمته مقدارا

بدن له في ذمة الآخر فشيء التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فذلك مسمى القود وهو تمكين ولي القتل من قتل قاتل مولاة قصاصا قال تعالى « ولكم في القصاص حياة » ، وسميت عقوبة من يجرح أحدا مجرعا ممددا عدوانا بأن يُجرح ذلك الجراح مثل ما جرح غيره قصاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسموا معاملة المعتدي بمثل جرمه قصاصا « والمحرّمات قصاص » ، فإهية القصاص تتضمن ماهية التمييز والتماثل .

ف قوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ » يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتحمل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمثل ، وتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القتيل فأقاد قوله « كُتِبَ عَلَيْكُم » حق الموازنة بين المؤمنين في قتل القتلى فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضيف إذا قتله القوي الذي يُخشى قومه ، ومن تحكّمهم يطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلا شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفه له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السود والشرف ويسمون ذلك التفاوت تكايفاً من الكيل ، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستير رطلها على قتل رجل قتل أباهما وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايف الدماء :

أَمَا فِي بَيْتِي حِصْنٌ مِنْ ابْنِ كَرِيحَةٍ مِنْ الْقَوْمِ طَلَّابِ التُّرَابِ غَشَمَ شَمِ
فَيَقْتُلُ جَبْرًا يَأْمُرُ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَاهُ وَلَكِنْ لَا تَكَايِلَ بِالْأَمِّ (١)

قال النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل الممد ، وحكمة ذلك ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأتس إذا علموا أن جزاءهم القتل ، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان في الحياة فلا تادل عقوبة القتل في الردع والازجاء ، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتيلهم قال تعالى « ومن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا » أي لثلاث تصدى أولياء القتيل للانتقام من قاتل مولاة

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إلتاف الأتس كما تقدم في الكلام على صدر الآية، ويأتي عند قوله تعالى «ولكم في القصاص حياة». وأول دم أقيم به في الإسلام دم رجل من هذيل قتل رجل من بني ليث فأقاد منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بَحْرَةُ الرُّغَاء في طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة.

وفي من قوله: في القتل، للظرفية المجازية والقصاص لا يكون في ذوات القتل، فمعين تقدر مضاف وحذفه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتل وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتعميم.

وجمع القتل باعتبار جمع المخاطبين أى في قتلكم، والتعريف في القتل تعريف الجنس، والقتل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا.

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنتى بالأنتى بيان وتفصيل لجملة كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاص في القتل فأباه في قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتض أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع ماقى الحر والعبد والأنتى من معنى الوصفية يقتضى أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنتى تقتل بالأنتى لا بغيرها، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا في المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأحلة الثابتة من الكتاب والسنة وفي المراد من هذه الآية وجعل معناها، ففي الموطأ «قال مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى «الحر بالحر والعبد بالعبد» فهو لاء الذكور وقوله والأنتى بالأنتى» أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء».

أى وخُصَّتْ الأنتى بالذكور مع أنها مشمولة لمعوم الحر بالحر والعبد لثلاث يوم أن سينة التذكير في قوله الحر - وقوله العبد مراد بها خصوص الذكور.

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حراً والمبد إذا قتل عبداً والأنتى إذا قتلت أنتى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال بيته قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ . وعلى هذا الوجه فالقتيد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع ، ولا مفهوم له فيها عدا ذلك من تماثل الأنواع إثباتاً ولا حياً ، وقال الشمي : تزلت في قوم قالوا : لنقتلن الحر بالمبد والذكر بالأنتى . وذلك وقع في قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا القى رواه وهو لا يبنى في إقامة عمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لاعتبار بمموم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن تقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز يطل الاحتجاج بالمموم ، وحينئذ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بببد ولا أنتى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنتى والذكر وعدم المساواة بين المبد والحر عندمن نقي المساواة مستنبط من أحلة أخرى .

الثالث : قل من ابن عباس : أن هذا كان حكماً في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » وقته في الكشف عن سعيد بن المسيب والنضى والثورى وأبي حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية من بني إسرائيل فكيف تصلح نسخاً لحكم ثبت في شريعة الإسلام ، أى حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فعله ما لم يأت في شرعنا خلافه .

وقال ابن العربى في الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « في القتل » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص في القتل » لأن القتل عام وخصوص آخر الآية لا يطل عموم أولها ، ولتلك قالوا يقتل الحر بالمبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً وإن الكلام بأواخره فالحاصل يخصص العام لا محالة ، وإنه لا يحصى من اعتبار كونه تفصيلاً إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والنقول عن الحنفية في الكشف هو ما ذكرناه آنفاً .

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم من وجه تخصيص الأنتى بمبد قوله تعالى : « الحر بالحر والمبد بالمبد » وهل تخرج الأنتى من كونها حرة أو أمة بمدا تبيين أن المراد بالحر والمبد الجفسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لمّا صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجدي الوزير رحمه الله من وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بالأنا يقتص من صنف إلا تقتل مماثلة في الصفة فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بني إسرائيل تأنيسا وتمجيذا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والبعد الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للمبيد ولا للإناث ، وصدرت بقوله وكنتنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله كتب عليكم وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم المبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله، فقله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الفانيات جر الذبول

حكم جاهلي أ.ج. يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقله أكثرات ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والبعد بالبعد أي لأفضل الحر شريف على حر ضعيف ولا لمبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخنة بجناباتها، وأراد بقوله: حكم جاهلي أنه ليس جريما على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر الدولة الأموية .

فلن قلت : كأن الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل . قلت : الظاهر أن: تغيد حرج يخرج الغالب ، فلن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتجاوز الرجل واتساء فذكر (بالأنثى) يخرج على اعتبار الغالب كخروج وصف السائمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم « في الغنم الساعة الزكاة » والخلاصة أن الآية لا يلتزم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لتصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا قرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجملة أخرى ، فحين أن قوله بالحرب بالحرب والمبد بالمبد والأنثى بالأنثى يحمله النفي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تماثل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافا لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى ودلود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بمسوم قوله القتل ولم يثبت له خصمها ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحرب واستثناؤه لاختلاف فيه ، ووجهه أن الحرب غير معصوم الدم ، وأما المهاد ففي حكم قتل المسلم إياه مذهب ، وأما الشافعي وأحمد فنفي القصاص من المسلم للذمي والمهاد وأخذنا بمحدث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالوا لا قصاص من المسلم إذا قتل الذمي والمهاد قتل مدون وأثبتنا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والمبد في قطع الأطراف فليس من مطلقات هذه الآية وسيأتي عند قوله تعالى والجروح قصاص في سورة المائدة . ونفي مالك والشافعي وأحمد القصاص من الحر للمبد استنادا لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستنادا لآثار مروية ، وقياسا على انتفاء القصاص من الحر في إصابة المبد فالتمس أولى بالحفظ . والقصاص من المبد لقتله الحر ثابت عندهما بالصحوى ، والقصاص من الذكي لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب .

﴿ فَمَنْ عَنِ لَوْنٍ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أى لجرد الترتيب اللفظي لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المطبوعة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولي بالقصاص الاستفاد من صور كتب عليكم القصاص في القتل ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لتلايقوم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولي القتل ، والتصدي لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيعاء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهرى : « هذه آية مشكلة وقد فسروها تفسيراً قريبه على قدر أنفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهرى فى تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناج كثيرة فى تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر فى الكشف تأويلا آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشف ، واعتق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب فى الصالحة عن السوء ، وينبئ ألا نذهب بأنفهام الناظر طرائق قنفا ، فالقول الفصل أن تقول : إن ما صدق من فى قوله « فنحن لله » هو ولى المقتول وإن الراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيرا بأخوة الإسلام وترقيا لنفس ولى المقتول ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخا له كان من الرودة ألا يرضى بالقود منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قال بعض العرب : قتل أخوه ابنا له محمدا فقدم إليه ليقناده فأتى السيف وقال :

أقول للنفس تأسأ وتزيرة إحدى يدى أصابنى ولم ترد
كلامهما خلف من قد صاحبه هذا أخى حين أدعوه وذاولدى

وما شدد « شئ » هو عوض الصلح ، ولفظ شئ اسم متوفر فى التكبير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام ، وقد تقدم حسن موقع كلمة شئ عند قوله تعالى « ولنبولنكم بشئ من الخوف والجوع » ، ومعنى « نحن لله من أخيه » أنه أعطى العفو أى اليسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معانى العفو أنه اليسور من المال الذى لا يحصى بياذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى « خذ العفو » ، وإثبات هذا الفصل لأنه يؤذن براءة التيسير والسمحة وهى من خلق الإسلام فهذا تأكيد لترغيب الذى دل عليه قوله « من أخيه » ، والتعبير عن عوض الهم بشئ لأن الموض يختلف فقد يعرض على ولى الهم مال من ذهب أو فنة وقد يعرض عليه إيل أو عروض أو متعاضد دماء بين الحيين ؛ إذ ليس الموض فى قتل الممد مميئا كما هو فى دية قتل الخطأ .

(وأتباع) (وأداء) مصدران وقعا عوضا عن فعلين والتقدير : فليتبع اتباعا وليؤد أداء فعدل من أن ينصب على للمغولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سلكم » بعد قوله « قالوا سلكم » ، وقد تقدم تطور المصدر الذى أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعا عند قوله تعالى « الحمد لله » ، فنظم الكلام : فاتباع حاصل ، معنى على له من أخيه شئ وأداء

حاصل من أخيه إليه ، وفي هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل في القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبي صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبعم » .

والضمير القدر في اتباع عائد إلى من عفى له والضمير القدر في أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح التيسر ، وليؤد بأذل الصلح ما بذله دون معاملة ولا قص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على من عفى له .

ومقصد الآية الترهيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القاتل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يسمرون به من أخذ الصلح في قتل الممد ويمدونه فيما لهم مولايم كما قال مُرَّةُ الْفَقَّاسِي :

فَلَا تَأْخُذُوا عَقْلًا مِنَ الْقَوْمِ إِنِّي أَرَى الْمَارَ يَمُوتُ وَالْمَاكِلَ تَذْهَبُ
وقال غيره يَذْكَرُ قوما لم يَقْبَلُوا منه صلحا عن قتل :

فَلَوْ أَنَّ حَيًّا يَقْبَلُ الْمَالَ فِدْيَةً لَسَقْنَا لَهُمْ سَبِيًّا مِنَ الْمَالِ مُكَمَّمًا
ولكن أبى قَوْمٌ أُصِيبَ أَخُوهُمْ رِضًا الْمَارَ فَاخْتَارُوا عَلَى اللَّبَنِ الدَّمَ

وهذا كله في المنع على قتل الممد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية من عاقلة القاتل وسيأتى في سورة النساء .

وإطلاق وصف الأخ على المائل في دين الإسلام تأسيس أصل جاء به القرآن جميل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب الإخوة ، وحقا فإن التوافق في الدين أسرة تسانية والتوافق في النسب أسرة جسدية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المصيبة لا تزول بالإيمان ، لأن الله سمى القاتل أخا لولى الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصيا .

وقوله « بالمروف » المروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تُسر به النفوس ولا تشتم منه ولا تشكره ، ويقال لضده مُنْكَرٌ وسيأتى عند قوله تعالى « كُفِّمُ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمُرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » في سورة آل عمران .

والبياء في قولهم بالمعروف والملازمة أى قاتبا مع صاحب المعروف أى رضا وقبول ، وحسن اقتضاء إن وقع مغل ، وقبول التجبم إن سأل القاتل .
والأداء: السفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذُكر مملته وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولي القاتل بأن يذهب به إليه ولا يكله الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من قبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يخطئه ، وزاد ذلك تقريرا بقوله « بإحسان » أى دون غضب ولا كلام كرهه أو جفاء معاملة .

وقوله « ذلك تخفيف من ربكم » إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والمدلول من القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أقر رحمة ، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة .
ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس من قتل النفوس وتحقيق حفظ حق القاتل بكون الخيرة للولى كان الإذن في العفو إن تراخيا عليه رحمة من الله بالجائنين ، فالمدل مقدم والرحمة تأتي بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل الممد دون العفو ودون الدية كاذكره كثير من المفسرين وهو في صحيح البخارى عن ابن عباس ، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الاحصاء الثالث « من ضرب إنسانا قات يقتل قتلا ولكن الذى لم يجمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكانا يهرب إليه وإذا بنى إنسان على صاحبه ليقتله بندير فن عند مذبحي تأخذه للموت » ، وقال القرطبي : إن حكم الإنجيل العفو مطلقا والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى ، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال « ولأجل لكم بمنى الذى حرّم عليكم » ، فلمل بما أخذ علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإنصائه إلى انحرام نظام العالم ، وشتان بين حال الجاني بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولى دم القاتل فلا يدري أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين ما لو كان واقعا بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجرته على قتل عدوه وخصمه .

﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بِمَدِّ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 178

تفريع من حكم العفو لأن العفو يقتضى شكر الله على أن أنجاه بشرع جواز العفو وبأن سخر الولي للعفو ، ومن الشكر ألا يعود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فرس الجمهور المذاب الأليم بمذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقولہ تعالى « ومن عادَ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل إبداء عديم ، وفره بعضهم بمذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا : إن عاد للعفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولي من العفو وقتلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي وزواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكلول إلى اجتهد الإمام ، والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان المذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التخليط وهو ظاهر من مقاصد الشارح ؛ لأن الجناية قد تصير له ذرية فتورده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأفئس فيجب أن يُراح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولي ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتقويضه إلى الإمام لينظر هل سار هذا القاتل ميزهق أنفس ، وينبئ إن عفى عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحبس عام وإن لم يقوله ؛ لأن ذكر الله هذا الحكم بعد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني غير جدير في هاتمة المرة بيزيد الرحمة ، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق ، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يندره ولي الدم فيقتله وترب من هذا قصة حصين بن ضمضم التي أشار إليها زهير بقوله :

لَمْ يَرَى لَنْيَمَ الْحَيَّ جَرَّ عَلَيْهِمْ بما لا يواتهم حصين بن ضمضم

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 179

تذليل لماته الأحكام الكبرى طمان به . نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قبول أحكام القصاص فيبين أن في القصاص حياة ، والتذكير في « حَيَوة » لتنظيم بقرينة المقام ، أى في القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشد ما تخوفه قروض البشر من الحوادث هو الموت ، فلو علم القاتل أنه يسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفاً بالمقويات كما قال سعد بن ناسب لما أصاب دماً وهرب فمافيه أمير البصرة بهم داره بها :

سَأَسْقِلُ عَنِ الْمَارِ بِالسِّيفِ جَالِبَا عَلَى قَضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبَا
وَأَذْعَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْمَلُ هَذِمَهَا لِمَرْضِيَّ مِنْ بَاقِ الْمَذْمَةِ حَاجِبَا
وَيَصْنُرُ فِي عِيْنِي تِلَادِي إِذَا انْتَنَتْ يَمِينِي يُلْدَوَالِكِ الْقِي كُنْتُ طَالِبَا

ولو ترك الأمر للأخذ بالتأثر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر كما تقدم ، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترغيب في أخذ مال الصالح والمعو بنافض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قبول الدية فلا يطمئن مضمير القتل إلى هوى الولي إلا نادراً وكفى بهذا في الازدجار .

وفي قوله تعالى « يَأْتُواكَ الْبُيُوتُ » تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص ولذلك جاء في التثنية بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل القول الكاملة ؛ لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو في بادئ الرأي كأنه عقوبة بمثل الجناية ؛ لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمين .

وقال « لِمَسْكُمْ تَقْتُلُونَ » إكالا لكمة أي تقرّبوا لأن تقتلوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر حد العدل والإنصاف . ولعل الرجاء وهي هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى « يَأْتِيهَا النَّاسُ أَسْبَدُوا رَبِّكُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - لِمَسْكُمْ تَقْتُلُونَ » في أول السورة .

وقوله « فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائر ما مرى للثل عند الحرب وهو قولهم (القتل أنفى للقتل) وقد بينه السكاكي في مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده من علماء المائى ، وتزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكافيل بالدماء وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا يتقيد كلهم الجامعة .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استئناف ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتح ﴿بأيها الذين آمنوا﴾ لأن الوصية كانت معروفة قبل الإسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تغيير لما كانوا عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات فإنهم كانوا كثيراً ما يعمون القريب من الإرث بتوهم أنه يمتن موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب على بعض ، ولما كان هذا مما يغضى بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء المداواة بين الأقارب كما قال طرفة :

وظم ذوى القرى أشدَّ مَصَاضَةً على التره من ونح الحسام المهند
كان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بينا تفصيله فيما تقدم في آية ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتل وموت القتال .
قصاصاً .

والقول في ﴿كتب﴾ تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب قريب من النص فيه . وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعة مؤنثاً لفظاً لاجتماع مسوفين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيق ولللفصل بينه وبين الفعل بفواصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع هذين للسوفين يرجع تجريد الفعل من علامة التأنيث والفعل عليه .
ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصيره ميتاً قال تأبط شرا .

﴿وَالْمَوْتُ حَزْبَانٌ يَنْظُرُ﴾

فإن حضور الشيء حوله وتزوله وهو ضد النية ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما في «إذا قم إلى الصلاة» «فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم» ، ولكنه

إستناد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فستاء للعرو والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رويشد بن كثير الطائي :

وَقُلْ لَهُمْ بِأَدْرُوا بِالْمَقْوِ وَالْقِمْسُوا قَوْلًا يُرَوِّكُمُ إِنِّي أَنَا الْمَوْتُ

والخير المال وقيل الكثير منه ، والجمهور على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره ، وروى عن علي وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير) .

كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بهالة أقرب الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأذنين فالأذنين ، وكان صاحب المال ربما أوصى ببعض ماله أو بجميعه لبعض أولاده أو قرابه أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بمبادئهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن كانوا قد يهلون تورثه من البنات والأخوات والوالدين في حال وجود البنين ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية .

ومبّر بفعل ترك وهو ماض عن معنى المستقبل أى إن يترك ، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضى إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أوشك أن يترك خيرا أو شارب أن يترك خيرا ، كما قد روه في قوله تعالى « وليخشى الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم » في سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقّت عليهم كلّت ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » في سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية العذاب . والوصية فصيحة من معنى فهي الموصى بها فوقع الحذف والإيصال ليتأتى بناء فصيحة بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فصيحة لا تبقى من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شيء أو تركه مما فيه نفع للأمور أو للآمر في منتهى الأمر في حياته أو قيا بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشيء يصلح بعد موت الموصى وفي حديث الرياض بن سارية قال « وظننا رسول الله موعظة ورجلنا منها القلوب وذرفت منها السيون فظننا يا رسول الله كأنها موعظة مؤدع فأوصينا الخ » .

والتعريف في الوصية تعريف الجنس أى كتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين ، فغوله « للوالدين » متعلق بالوصية معمول له ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأن والعمل ، والوصية مرفوع نائب عن الفاعل للعمل ككتب ، وإذا ظرف .

والمعروف القبل الذي تألفه العقول ولا تنكره النفوس فهو الشيء المحبوب للرضى مسمى محروفاً لأنه لكثرة تداوله والتأني به صار معروفاً بين الناس ، وضده يسمى النكر وسيأتي عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن النكر » في سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العدل الذي لا مضاربة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأطراف بأن ينظر الوصي في ترجيح من هو الأولي بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المعروف في الوصية ألا تكون للاضرار يوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى « فن خلف من موسى جبلاً أو إماماً » .
والبناء (بالمعروف) للسلامة ، والجار والمجرور في موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله ، بالمعروف تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الوصي فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح في المعطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقاً) مصدر مؤكد للكتابة لأنه بمناء وعلى المتقين : سفة أى حقاً كأننا على المتقين ، ولك أن يجعله معمول حقاً ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد في شيء ولا يخرج به ذلك عن كونه مؤكداً بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيذ حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك الممول له تقييداً يجعله نوعاً أو عدداً حينئذ يخرج من التأكيذ .

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيباً في الرضى به ؛ لأن ما كان من شأن المتقين فهو أمر نفيس .
فليس في الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة ، بل مناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره ممصية ، وقال ابن عطية : خص المتقين بالذكور تشريفاً للرتبة لينبأرى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الوصي ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أهمهما أرجح في التبدي بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا في ذلك وصية تزار بن ممد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالجرعاء ، ولابنه ربيعة بالقرس ،

ولابنه أنغار بالحجار ، ولابنه إيد بالخدام ، وجعل التهمة في ذلك للأئمة الجرمي ، وقد قيل : إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلباً للفخر ويتركون الأقرين في الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشقاق .

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية ، لأن قوله « كتب عليكم » صريح في ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين ، وقد وقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت ، ولم يمين المقدار الوصي به وقد حرضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ سنة له مال يوصي فيه بيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أي لأنه قد يفجأ الموت .

والآية تشر بتفويض تعيين المقدار الوصي به إلى ما يراه الوصي ، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » . فقرر حكم الإيصاء في صدر الإسلام لنير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء ، ثم إن آية الوارث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخاً مجزئاً فبيئت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفاً على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتاً معيناً رضي الميت أم كره ، فيكون مقرر حكم الوصية في أول الأمر استئناساً لمشروعية فرائض الميراث ، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله في أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالاً للمنة التي كانت للموصي .

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقى التدب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد ، ففي البخاري في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال : عاين النبي وأبو بكر في بى سلمة ماشيين فوجدني النبي لا أحقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش على فأفقت فقلت : ما تأمرني أن أصنع في مالي يارسول الله فنزل « يوصيكم الله في أولادكم » الآية ١٠٠ . فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله ، وفي البخاري عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ .

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خنيم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر في السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية محكمة لم تُنسخ والقصود بها من أول الأمر الوصية لنير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأيوين الكافرين والعبيدين والأقارب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاووس واختاره الطبري ، والأصح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبري لأنهم قالوا : هي غير منسوخة ، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والملاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فيس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغريم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشبي وإسحاق بن راهويه والحسن البصري ، والذي عليه قول من تمتد أنوالهم أن الوصية لنير الوارث إذا لم يخف بتركها ضياع حق أحد عند الوصي مطلوبة ، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث لا يحمل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي فيه بيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه ، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبل ذلك كان بياناً لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقا شرعيا ، وفي صحيح البخاري عن طلحة بن مصرف قال : سألت عبد الله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كُتبت على الناس الوصية ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله هـ ، يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أوص » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خليفة وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول سمعت النبي قال : إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث وذلك في حجة الدواع ، فخص بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر أحد فقد اعتبر من قبيل المتواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه الأمة بالقبول.

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فنهى إلى أن قال له « الثلثُ والثلثُ كثيرٌ إنَّكَ أنْ تدعَ ورثتَكَ أغنياءَ خيرٌ من أنْ تدعهم عالةً يتكفَّونَ الناسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصي ورثة ولو عصبة دون بيت لال جز للموصي أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذاً بالإجماع إلى العلة في قوله : إنَّكَ إنْ تدعَ ورثتَكَ أغنياءَ خيرٌ إلخ . وقال : إن بيت المال جامعٌ لا عاصب ورؤى أيضا من علي وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهويه ، واختلف في إصنائها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومنه الملاء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت ، هذا وقد اتفق السلفون على أن الله تعالى عين كيفية قسمة تركه الميت بآية الوارث ، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهرها ، فالقائلون بأنها محكمة قالوا : بقيت الوصية لنير الوارث والوصية للوارث بما زاد على نصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين .

والقائلون بالنسخ يقول منهم من يرون الوصية لم تزل مفروضة لنير الوارث : إن آية الوارث نسخت الاختيار في الموصى له والإطلاق في القدر الموصى به ، ومن يرى منهم البوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون : إن آية الوارث نسخت هذه الآية كلها فأصبحت الوصية للشريعة بهذه الآية منسوخة بآية الوارث للإجماع على أن آية الوارث نسخت عموم الوالدين والأقربين الوارثين ، ونسخت الإطلاق الذي في لفظ (الوصية) والتخصيص بعد العمل بالعام ، والتقيد بعد العمل بالمطلق كلاهما نسخ ، وإن كان لفظ آية الوارث لا يدل على ما يناقض آية الوصية ، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوسايا أو عند عدم الوصية بل ظاهرها ذلك لقوله « من بعد وصية » ، وإن كان الحديثان الواردان في ذلك أحادا لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بمنزلة الآحاد ، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة ، ولما ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع ، هذا تقرير أصل استنباط الملاء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ .

﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بِمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ﴾ 181

الضائر البارزة في (بدله وسمعه وإثمه ويدلون) حادثة إلى القول أو الكلام الذي يقوله للموصى ودل عليه لفظ «الوصية»، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله «سَمِعَهُ» إذ إنما تسمع الأقوال، وقيل هي حادثة إلى الإيصاء المفهوم من قوله «الوصية» أي كما يود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى «احملوا هو أقرب للثقوى»، ولك أن تجعل الضمير عائداً إلى المروف، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف، لأن الإثم في تبديل المعروف، بدليل قوله الآتي: «فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه» والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وما صدقَ مَنْ بَدَّلَهُ هو الذي بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصى أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة «لا تفتري به ثمناً ولو كان ذا قرى ولا نسكم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين» فالتبديل مستعمل في معناه المجازي لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر والنقص يستلزم الإتيان بضد النقوض وتقييد التبديل بظرف «بمد ما سمعه» تلميح للوعيد أي لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول.

والقصر في قوله «فإنما إثم» إضافي، لئلا ينفك الإثم عن الموصى وإلا فإن إثمه أيضاً يكون على الذي يأخفها لم يحمله له الموصى مع علمه إذا حابه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحمل حراماً، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقطع له قطعة من نار، وإنما اتفق الإثم عن الموصى لأنه استبرأ لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لما أوصى به، إذ ألا تزره وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى.

والمقصود من هذا القصر إبطال تملل بعض الناس بترك الوصية بملة خيفة ألا ينفذها الموكلون إياهم تنفيذها، أي فليحكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فمليه إثم، وقد دل قوله: «فإنما إثم على الذين يدلون» أن هذا التبديل يحتمله الشرع ويضرب ولادة الأمور على يد من يحاول هذا التبديل؛ لأن الإثم لا يقرر شرماً.

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد البديل ، لأن الله لا يخفى عليه شيء ، وإن تمسبل الناس لإبطال الحقوق بوجود الحيل وجاروا بأنواع الجور فله سميع وصية الوصي ويعلم فعل البديل ، وإذا كان سميما عليا وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة البديل . والتأكيد بأن ناظر إلى حالة البديل الحكيمة في قوله « فمن بدله » لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالم فذلك أكد له الحكم تزيلا له منة النكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِيمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ
إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع من الأمر بالبديل في الوصية وعيد البديل لها ، وتفرع عن وعيد البديل الإذن في تبديل هو من المروف وهو تبديل الوصية التي فيها جور وحيف بطريقة الإصلاح بين الوصي لهم وبين من فاته الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيصاء إليه فتركه الوصي أو كان جديرا بمقداره فأجيب به الوصي ؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركه الليث في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمروف ، فإذا خاف حيفا واضحا وجنف عن المروف أمر بولاية الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هي أن الجنف والإثم لا ينفكان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي عبيد الله الثقفي :

• أُنْصَافُ إِذَا مَا مِيتُ أَنْ لَا أَذُوقَهَا •

أى أظن وأعلم شيئا شكروها ولنا قال قبله :

• تَرَوْنِي عِقَالِي بِمَدِّ مَوْتِي هَرُوتُهَا •

والجنف الحيف والميل والجور وقوله كفرح .

والإثم المعصية ، فالمراد من الجنف هنا تفصيل من لا يستحق التفصيل على غيره من القرابة المساوي له أو الأحق ، فيشمل ما كان من ذلك من غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق ، والمراد بالإثم ما كان قصد الوصي به حرمان من يستحق أو تفصيل غيره عليه .

والإصلاح جمل الشيء سالما يقال : أصلحه أى جملة سالما ، ولذلك يطلق على الفحول بين الخالصين بالرامضة ؛ لأنه يحملهم سالحين بمد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم لتضمينه معنى دخل ، والضمير المجزور بين في الآية عائد إلى الوصى والموصى لهم المفهومين من قوله «موس» إذ يقتضى موسى لهم ، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير.

وللمنى : أن من وجد في وصية الوصى إضرارا ييمض أقبائه ، بأن حرمة من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غنى من أقبائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الوصى تبديل وصيته ، فلا إثم عليه في ذلك ؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأقرنين بمد موت الوصى لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله «إن الله غفور رحيم» وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم عتاجا للإذن من الله تعالى والتفويض على أنه منفور .

وقرأ الجمهور «موس» على أنه اسم فاعل أوصى وقرأ أبو بكر عن حاصم وحزة ، والكسائي ، ويعقوب ، وخلف «موسى» بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَ كُنتُمْ تَعْتَدُونَ¹⁸³﴾

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الرامية إلى تركية النفس ورياضتها ، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ؛ إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر ، وإفتتحت بيأيا الذين آمنوا لما في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول في معنى كتب عليكم دلالاته على الوجوب تقدم آتعا عند قوله تعالى «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية» الآية .

والصيام - ويقال الصوم - هو في اصطلاح الشرع : اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب . وقرآن النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتنال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله .

والصيام اسم منقول من مصدر فال وعينه وإو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ،
وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران في القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللثة
إلا على ترك كل طعام وشراب ، والحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد
بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجي :

فَإِنْ شَبِثَ حَرَّمَتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَإِنْ شَبِثَ لَمْ أُطْعَمْ هَآخَا وَلَا بَرَدَا

والصيام إطلاقت أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة :
خَبِلَ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْمَجَاجِ وَأُخْرَى تَمُتُكُ الْهَجْمَا

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء ، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر
فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمراء لأجرتها بالرمي الرطب .

حتى إذا سَلَخًا جُمَادَى سِتَّةَ جَزَاءٍ فَطَالَ صِيَامُهُ وَصِيَامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم في اللثة حقيقة في ترك الأكل والشرب بقصد القربة فقد عرف
العرب الصوم في الجاهلية من اليهود في صومهم يوم طشوراء كما سذكروا .

وقول الفقهاء : إن الصوم في اللثة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين
اصطلاح شرعي ، لا يصح ، لأنه يخالف لأقوال أهل اللثة كما في الأساس وغيره ،
وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولوا إني نذرت
لرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » فليس إطلاقا للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ،
أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل .

فالتعريف في الصيام في الآية تعريف العهد الذهني ، أي كتب عليكم جنس الصيام
المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء في الصحيحين عن عائشة قالت « كان
يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية » وفي بعض الروايات قولها « وكان رسول الله
يصومه » وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ،
فقال ما هذا ؟ فقالوا : هذا يوم نَجَّى اللهُ فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى
منكم فصامه وأمر بصومه » فمضى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف
أصل صومه ، وفي حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله
من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فألمامور به صوم معروف زبدت فى كلفففة المعبرة شرعا قفؤد تحفد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن بأشروهن - إلى قوله - حتى فقفن لكم الخفط الأبيض من الخفط الأسود من الفجر - وقوله - شهر رمضان - الآية - وقوله - ومن كان مرضفا أو على سفر فعدة من أيام آخر » ، وبهذا فقفن أن فى قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالاً وقع تفصفله فى الآيات بعده .

فحصل فى صيام الإسلام ما ففالف صيام اليهود والنصارى فى قفؤد ماهفة الصيام وكلفففة ، ولم فكن صيامنا عمالاً لصيامهم تمام للمألة .

فوله « كما كتب على الففن من قبلكم » تشففة فى أصل فرض ماهفة الصوم لا فى الكلفففات ، والتشففة فكتفى فى فبعض وجوه المشاففة وهو وجه الشبه المراد فى القصد ، وفلس القصد من هذا التشففة الموالفة فى صفة الصوم على ما كان فله عند الأمم السابقة ، ولكن فى أغراضا ثلاثة تضمنها التشففة :

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتفوفه بها لأنها شرعها الله قبل الإسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمف ، وذلك فقتضى أطراف صلاحها وففرة ثوابها .

وففهاض جم المسلمين لثلقى هذه العبادة كى لا ففمز بها من كان قبلهم فذلالمسلمف كانوا ففنافسوف فى العبادات كلور فى الففء أن ناسا من أصحاب رسول الله قالوا فارسول الله : ذهب أهل الذففور بالأفور ففصالون كما فصل ففصومون كما ففصوم ففصدقون فففصول أموالهم الففء ففحبون الفففل على أهل الكتاب وقطع ففاخر أهل الكتاب ففهم بأنهم أهل شرفة قال تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طافتفن من قبلنا وإن كنا من دراستهم لنافلفن أو تفولوا لو أننا أنزل فلنا الكتاب لكنا أهففى منهم ففء جاء كم فففة من ربكم وهففى ورحمة » .

فلا شك أنهم فففتطون أمر الصوم وقد كان صومهم الذى صاموه وهو فوم عاشوراء إنما افتفوا فى بالفهود ، فهم فى فرفب إلى ففصفصهم من الله بصوم أفف ، ففذه فاففة التشففة لأهل المهم من المسلمين فذل الحفهم الله بفالف الأمم فى الشرائع المائفة بففر الفففا والآخرة قال تعالى « وف ذك فلففنافس الففنافسون » .

والفرض الثانى أن فى التشففة بالسافقفن ففوفنا على المكلففن بهذه العبادة أن ففستفولوا

هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالنبي أسوة في المصائب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من الشركين فيمنه وجوده في الإسلام من الإيعان ولن يستقله من قريب المهد بالإسلام ، وقد أكد هذا المعنى الضمى قوله بـ « أليماً معدودات » .

والنرض الثالث إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبي بكر بن الربيع في المارضة قوله « كَانَ مِنْ قَوْلِ مَا لَكَ فِي كَيْفِيَةِ صِيَامِنَا أَنَّهُ كَانَ مِثْلَ صِيَامِ مَنْ قَبْلُنَا وَذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ « كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » ، وفيه بحث ستعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فل كعب يدل على الوجوب واجتماع نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضان فلاحظ أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة .

والمراد بالدين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويعرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (نِسْرَى) يتبدى الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأول من الأشهر الرابع والخامس والسادس والعاشر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (بُورِيم) تذكاراً لنجاتهم من غصب ملك الأخعاج (آشوروش) في واقعة (استير) ، وعندما صوم التطوع ، وفي الحديث : أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أما النصراني فليس في شريعته نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يقيمون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى ، ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوماً اقتداء بالمسيح ؛ إذ صام أربعين يوماً قبل بعثته ،

ويُشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها ، إلا أنهم يتوسمون في صفة الصوم ، فهو عندهم ترك الأذوات القوية والمشروبات ، أو هو تناول طعام واحد في اليوم يجوز أن تلصقه أكلة خفيفة .

وقوله « لعلكم تتقون » بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو في قوة المفعول لأجله لكتب ، و (لعل) إما مستعارة لمنى كى استمارة تيمية ، وإما تشيلية بتشبيه شأن الله ، في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال الترجي من غيره فعلاً ، والتقوى الشرعية هي اتقاء المأسى ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المأسى ، لأن المأسى قهراً ، قسم يتجعب في تركه التفكير كالخر واليسر والسرقة والنصب فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب ومن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكير ، فجعل الصيام وسيلة لاتقانها ، لأنه يُمدّل التقوى الطبيعية التي هي داعية تلك المأسى ، ليرتق المسلم به عن حضيض الانفماس في السادة إلى أوج المآل الروحاني ، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدورات الحيوانية .

وفي الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّةٌ) أى وقاية ولما ترك ذكر متملق جُنَّةٌ تميّن محله على ما يصلح له من أسنان الوقاية المرغوبة ، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة ، ووقاية من الليل والأذواء الناشئة من الإفراط في تناول اللذات ، وقوله تعالى : « أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك انخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياماً » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام ، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كُعب فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء مولجواز الفصل بالأجنبي إذا كان الممول ظرفاً ، لاتساعهم في الظروف وهذا غناز الزجاج والزخشرى والرضى ، وصرّح هذه المسألة إلى تجنب تشييت الكلام باختلال نظامه المروف ، تجنباً للتعقيد المخل بالفصاحة .

والغالب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المآكل والخمر ولهو النساء والدعة ، وكل ذلك يوفر التقوى الجاهلية والنموية

في الأجساد ، فتقوى الطباع الحيوانية التي في الإنسان من القوة الشهوية والقوة الفضائية . وتطعنك على القوة العاقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام ، لأنه يفي بهذيب تلك القوى ، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها ، فتكون نتيجة تعديلها في أوقات معينة هي مقلنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو ترك بعضه للآكل : أصل قديم من أصول التقوى لدى المليون ولدى الحكماء الإسرائيليين ، والحكمة الإشرافية مبناها على تركية النفس بإزالة كدرات البهيمية منها بقدر الإمكان ، بناء على أن للإنسان قوتين : إحداها رُوحانية مُنبئة في قراراتها من الحواس الباطنية ، والأخرى حيوانية مُنبئة في قراراتها من الأعضاء الجسدية كلها ، وإذا كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيئه من قوته الحيوانية إضافةً تنشأ عن العمل الطبيعي للأعضاء الرئيسية وغيرها ، فلا جرم كانت زيادة الغذاء على التدرج المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان قصاصه يقر عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذي لا يمكن حفظ الحياة بدونه ، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضاؤل مظهر القوة الأخرى ، فذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولها فتتلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ، بحيث يصير لا حظ له في الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه ، ولذلك لم تعدل مقدار هذا التناقص بكيفية لا تمضي إلى استمحلال الحياة ، لأن ذلك يضعف المقصود من تركية النفس وإعدادها للعوالم الأخروية ، فهذا التماثل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام في الملل ووضيئته في حكمة الإشراف ، وفي كيميئته تختلج الشرائع اختلافاً مناسباً للأحوال المختصة هي بها بحيث لا يغيث المقصد من الحياتين ، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفية التي جاء بها الإسلام ، قيل في هياكل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القوي البدنية ومشافتها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحية وضمف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تنحصر أحياناً إلى عالم القدس وتصل بأبيها المقدس وتلقى منه المعارف ، فمن الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوان والاقتصار على النبات

أو الألبان ، وكان حكام اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يمتادوا تركه أياما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج في إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انخرام صحة البدن أن يَرِنَ الحكيم شبهة من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يمجدها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زيتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يبس بعده فتكون هي زنة طعام كل يوم .

وفي حكمة الإشراق للسهوردي « وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للعوام الحيوانات مقلدا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله ا ه » .

وإذا قد كان من المتعذر على الهيكل البشري بما هو مُستودعُ حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فمن المتعذر عليه الاتقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الفرض ، لأن فيه خصلتين عظيمتين ؛ هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتعود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذا قد كان البلوغ إلى الحد الأم من ذلك متعذرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان دربة على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إذا المرء لم يترك طعاما يُحِبُّه ولم يَنَ قَلْبًا غَاوِيَا حَيْثُ يَمَّا
فِيؤْشِكُ أَنْ تَلْقَى لَهُ الدَّهْرَ سَبَّةً إِذَا ذُكِرَتْ أَمْتَالُهَا تَمَلَّأَ الْقَمَّا

فلنقلت : إذا كان القصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلائمه أهل الخصاصة من ألم الجوع ، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشغل في أصول الملهيات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهم ، فلماذا أختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كميته صورة واحدة ، ولم تترك ذلك إلى المسلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لائقا به في تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التسليم الصالح أن يضبط للتعلم قواعدَ وأساليبَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي يزاولها فإن مُعلم الرياضة البدنية يضبط للتعلم كيفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انحصاراً وركوها وقرصاء ، بمعنى ذلك يشمر قوة عضلاته وبمضها يشمر اعتدال النخوة العموية وبمضها يشمر وظائف شرايينه ، وهي كيفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدّ نواحيها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وكل ذلك للعالين لنهبت أوقات طويلة في التجارب وتمددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياماً معدودات » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضاً ؛ تهوينا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشيء القليل يمدّ عدا ؛ ولذلك يقولون : الكثير لا يمد ، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع عجيبته في التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان عجيبته على طريقة الجمع المكسر اتى فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده « من أيام آخر » صفة الجمع التي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياماً معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياماً معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحميها وذلك أن الوجه في الوصف الجارى على جمع مذكر إذا أثنوه أن يكون مؤنثاً مفرداً ، لأن الجمع قدأول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على سبيل جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى « وقالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودة » لأنهم يقللونها غروراً أو تزييراً ، وقال هنا « معدودات » لأنها ثلاثون يوماً ، وقال في الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله في جمع جل جلاله على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال ، وعن المازني أن الجمع لما لا يعقل يجمع الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجنوع انكسرت والقليل منه يجمع بصيغة الجمع تقول : الأجناع انكسرت اه وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياماً ممدودت» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم للشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كافي الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظاً ولا أثراً ، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أفصح إن صدق» .

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

تعتيق لحكم الزعامة بحكم الرخصة ، فالقاء لتعتيق الأخبار لا للتفريع ، وتقديم هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم لتجليل بتعلمين نفوس السامعين لثلاث يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال .

والمرضى من قام به المرض وهو انحراف الزاج من حد الاعتدال الطبيعي بحيث تنشور في الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض النال الذي لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربتة فلا خلاف بينهم في أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والمطش المتأدين ، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضغفاً منهكاً أو تماوده به أمراضاً ساكنة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تهاوى المرض بسببه . وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير ، وأعدل المبررات ما نقل من مالك ؛ لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيراً في الصائم ويكشف ضابط ذلك قول التراقي في الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن الشاق قسبان : قسم ضئيف لا تنفك عنه تلك العبادة كلوضوء والنسل في زمن البرد والكالصوم ، والخطاطرة بالنفس في الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له في العبادة

كوجع أصعب ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأسبع وهذا الفتاة إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

• وذهب ابن سيرين وعطاء والبخاري إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثراً فيه شدة أو زيادة ؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما في السفر ، يريدون أن الملة هي مظنة الشقة الزائدة غالباً ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين في نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتني أصبى هذه فأفطرت ، وعن البخاري قال : اعتقلت بنيسابور حلة خفيفة في رمضان فعادني إسحاق بن راهويه في نفر من أصحابه فقال لي : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لمطاء : من أي المرض أفطرت ؟ قال : من أي مرض كان كما قال الله تعالى « فمن كان منكم مريضاً » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائماً أفطرت ، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثلاً ولا تكون شرطاً ، وعزى إلى الحسن والنضى ولا يخفى ضعفه ؛ إذ ابن القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام ، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض السوفيين إفتطار الصائم ، فملى الفقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من الشقة الحاصلة للمسافر والمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أي أو كن بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستملاء ثم استعمات مجازاً في التمكن كما تقدم في قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أي مسافر ليكون نصاً في التلبس ، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعزم عليه وأما قول

ماذا على البدر المحجب لو سترَ إن المذنب في هواه على سفر

أراد أنه على وشك الهات نخطأ من أخطاء الولدين في المربة ، فبه الله تعالى بهذا اللفظ الاستعمل في التلبس بالفعل ، على أن السافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية ، والمبالغة تختلف فيها فمن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرُحِّلَتْ دابته وكيس ثياب السفر وقد تعارب غروب الشمس فدها بطعام فأكل منه ثم ركب وقال : هذه السنة ، رواه الدارقطني ، وهو قول الحسن البصري ، وقال جماعة : إذا أصبح مقياً ثم سافر

بعد ذلك فلا يطر يومه ذلك وهو قول الزهرى، ومالك والشافعى والأوزاعى وأبى حنيفة وأبى ثور، فإن أفطر عليه القضاء دون الكفارة، وبالع بعض المالكية فقال: عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والحزوى، ومن السجب اختيار ابن العربى إياه، وقال أبو عمر بن عبد البر: ليس هذا بشيء لأن الله أحل له الفطر بنص الكتاب، ولقد أجاد أبو عمر، وقال أحمد وإسحاق والشعبي: يطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذى يشهد له حديث ابن عباس فى صحيحى البخارى ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة، فنام حتى بلغ عُسْمانَ ثم دعا بماء فرفقه إلى يديه ليُرِيَهُ فَأَفْطَرَ حتى قدم مكة، قال القرطبي: وهذا نص فى الباب فسقط ما يخالفه.

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل: فصيام أيام أخر، تفصيلا على وجوب سوم أيام بعدد أيام الفطر فى المرض والسفر؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل.

فإن التبويض إن اعتبر أيام أهم من أيام المدة أى من أيام الدهر أو السنة، أو تكون من تمييز عدة أى عدة هى أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة »، ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع؛ إذ كل جمع مؤنث، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى أما « أياماً معدودات » قال أبو حيان: واختير فى الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى ثلاثا يظن أنه وصف لمدة، وفيه نظر؛ لأن هذا الظن لا يوقع فى لبس؛ لأن عدة الأيام هى أيام فلا يتنى بدفع مثل هذا الظن، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمرعاة صيغة الجمع فى الموصوف مع طلب خفة اللفظ.

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف فى كلام العرب. وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا: لما كان جمع آخر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام كان حقه أن يلزم الإفراد والتذكير جريا على سنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الإفراد والتذكير فلما نطق به العرب مطابقا لموصوفه فى التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والمدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) يخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك فى تثنيته وجمعه بالأنث والنون لقلة وقوعهما، وفيه ما فيه.

ولم تبيّن الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام آخر ، فلم تبيّن أن تكون متتابعة أم يجوز تقريبها ، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها ، ولا وجوب الكفارة على الفطر متعمداً في بعض أيام القضاء ، ويجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيد كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص ، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة للقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وتلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام آخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهار وفي كفارة قتل الخطأ .

فذلك ألغى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيّدت به آية كفارة الظهار وكفارة قتل الخطأ .

وفي الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر ، قال الهاجي في المنتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام آخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضى الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسّع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذي أفطر فيه ، وفي الصحيحين من عائشة قالت : يكون على الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذذ داود الظاهري فقال : يشرع في قضاء رمضان ثاني يوم من شوال المأبى له .

وأما من أفطر متعمداً في يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظاً لحزمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : يجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوى أصله .

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾

عطف على قوله «عليكم الصيام» والمطوف بمضى المطوف عليه فهو في المضي كبذل البمض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بمضى المخاطبين بقوله «كتب عليكم الصيام» .

والمطيق هو الذى أطاق العمل أى كان في طوقه أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة المعجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطلق ، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة ، وفي بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يطوقونه فلا يطيقونه . وهى تفسير فيها أحسب ، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعل تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية .

وقد سُموا من هؤلاء الشيخ الحرم والمرأة الرضع والحامل فهؤلاء يطعمون ويطعمون من كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعي وهو مذهب مالك والشافى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الحرم ، ووافق أبو حنيفة في الفطر ؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على الحرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى «وعلى الذين يطيقونه فدية» هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتملها إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عشرين مائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزاً ولحماً .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يموضه بالإعطاء ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكماً كان فيه توسعة ورخصة ثم انقضى الإجماع على نسخه ، وذكر أهل الفاسخ والنسوخ أن ذلك فرض فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل ذلك عن ابن عباس وفى البخارى عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج من ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكيناً ترك الصوم من يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسخها « وأن تصوموا خير لكم » ، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكليف التي فيها مشقة على الناس من تمييز معتادم كما تدرج في تشريع منع الخمر . ونلتحق بالهرم والرضع والحامل كل من تلحقه مشقة أو توقع ضرر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر ، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحداد والحامى وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتة وتعبيد الطرقات والظفر .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة اللين إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عباس وأبو جعفر : فدية طعام مساكين ، بإضافة فدية إلى طعام ، وقرأه الباقر بن يقطين فدية وإبدال طعام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين ، وقرأه الباقر بصيغة المفرد ، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الأفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادة من الطعام المتخذى به في البلد ، وقدره فقهاء المدينة مداً بمد النبي صلى الله عليه وسلم من بر أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية الخ ، والتطوع : السعي في أن يكون طائفاً غير مكروه أى طامع طوعاً من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حسُنَ وشُرِفَ وهو منصوب لضمين تطوَّعَ بمعنى أتى ، أو يكون خيراً سفةً لمصدر عذوف أى تطوعاً خيراً .

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر التي الكلام بصدده وهو الإطعام لا عمالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد : فمن زاد على إطعام

مسكين واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون: مَنْ أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، ومن جاهد : مَنْ زاد في الإطعام على اللد وهو بعيد ؛ إذ ليس اللد مصرحاً به في الآية ، وقد أطم أنس بن مالك خبزاً ولحماً عن كل يوم أفطره حين شاخ .
وخير الثاني في قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدراً كالأول ويكون المراد به خيراً آخر أى خير الآخرة .

ويجوز أن يكون خير الثاني تفضيلاً أى قاطعاً لوجوب الزيادة أفضل من تركها وحذف الفضل عليه لظهوره .

﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ١٨٤

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلاً في إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب في الصوم وتأنيس به ، وإن كان نازلاً في إباحته لصاحب الشقة كالهم فكذلك ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما يمهده ، فيكون تفضيلاً للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر يختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض .
وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أى تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أى إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنياً وثوابه أخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخرى .
وجيء في الشرط بكلمة (إِنْ) لأن علمهم بالأمير من شأنه ألا يكون محققاً ؛ فلفاء القائلين .

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلالها هذه الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المددات شهر رمضان ، والجملة

مستأنفة ببيانها ، لأن قوله « أياما معدودات » يشير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما : بدل تمصيل .

وحذف السند إليه جار على طريقة الاستعمال في السند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تمصيل وتبيين لأحوال السند إليه فهم يحذفون ضميره ، وإذا جَوَزَتْ أن يكون هذا الكلام نسخاً لمصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان فيتمتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتراح الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذي هو شبيه بالشرط ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب ، أو على زيادة الفاء في الخبر كقوله :

• وَقَاتِلْهُ خَوْلاًنُ فَأَنْكِحْ فَتَاهِمُ ^(١) •

أنشدته سيبويه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثني عشر جزءاً من تقسيم السنة قال تعالى « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض » والشهر يتبدى من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشبهونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس منقولاً ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من رمض بكسر الهمزة إذا احترق ؛ لأن الفعلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو منقول عن المصدر . ورمضان علم على الشهر التاسع من أشهر السنة الربيعية القمرية المفتتحة بالهجرم ؛ فقد كان العرب ينتحون أشهر العام بالهجرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هي اقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آقاهم ، ألا ترى أن كيبداً جبل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال :

حَتَّى إِذَا سَلَخَا جُمَادَى سِتَّةَ جَزَاءٍ فَطَالَ سَيَامُهُ وَصِيَامُهَا

ورمضان ممنوع من الصرف العلمية وزيادة الألف والنون ؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة ، لأن رمضان أول أشهر الحرولة بناء على ما كان من النسي في السنة عند العرب إذ كانت

(١) تمامه :

• وَأَكْرُمَةُ الْحَيَيْنِ خَوْلاًنُ كَمَا هِيَ •

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران : الفصل الأول الحريف وشهره محرم وصفر ،
الثاني ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب وثمر وشهره شهر ربيع الأول وشهر
ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر ، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهرى
ربيع » ، الثالث الشتاء وشهره جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فِي لَيْلَةٍ مِنْ جُمَادَى ذَاتِ أُندَى لَا يُبْعِرُ الْكَلْبُ مِنْ ظِلْمَائِهَا الطُّبَا
لَا يَبْسُجُ الْكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ حَتَّى يَكْفَّ عَلَى خَيْشُومِهِ الذَّنْبَا
الرابع الربيع الثاني - والثاني وصف للربيع - وهذا هو وقت ظهور الثور والكمأة
وشهره رجب وشعبان ، وهو فصل الدّر والمطر قال النابغة يذكر كفزوات النعمان
ابن الحارث :

وَكَانَتْ لَهُمْ رَيْبِيَّةٌ يَحْدَرُونَهَا إِذَا خَضَخَصَتْ مَاءَ السَّمَاءِ الْقِبَائِلُ
وَسَمَّوْهُ الثَّانِي لِأَنَّهُ يَجِيءُ بِمَدِّ الرَّبِيعِ الْأَوَّلِ فِي حِسَابِ السَّنَةِ ، قَالَ النَابِغَةُ :
فَإِنْ يَهْلِكُ أَبُو قَابُوسَ يَهْلِكُ رَيْبِيعُ الثَّانِي وَالْبَلَدُ الْحَرَامُ
في رواية وروى « ربيع الناس » ، وسما كلا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب ، الفصل
الخامس ، الصيف وهو مبدأ الحر وشهره رمضان وشوال ، لأن النوق تشول أذنانها فيه
نطرد الذباب .

السادس الحيف وشهره ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة ، كل
فصل له ثلاثة أشهر ؛ وهى الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان ، والصيف وشهوره
شوال وذو القعدة وذو الحجة ، والحريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول ، والشتاء
وشهوره شهر ربيع الثاني - على أن الأول والثاني وصفان لشهر لاربيع - وجمادى الأولى وجمادى
الثانية .

ولما كانت أشهر العرب قرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التى تجيء
بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً ، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من
الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر في السنة
بمد ثلاث سنين وهو المبر عنه بالقسم .

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني ؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أصح الأول ، فالأول والثاني صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحد مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه فلما فنع جزء العلم من الصرف كما منع هريفة في أبي هريفة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبي صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيماناً واحتساباً » بنصب رمضان وإنما أنجز إليهم هذا الوم من اصطلاح كتاب الديوان كما في أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لم يقتض عدم ذكره إما لأنه الأشهر في فصيح كلامهم ولما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصاً ، لا سيما مع تقدم قوله « أياماً » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فالمعى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذى جعل ظرفاً لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدين فكلمنا حل الوقت الميقن من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حوله مكرراً في كل عام كان وجوب الصوم مكرراً في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميع الأزمنة المسماة به طول الدهر .

وظاهر قوله « الذى أزيل فيه القرآن » أن المخاطبين يملكون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان ، لأن التائب في صلة للوصول أن يكون السامع عالماً باختصاصها بمن أجرى عليه الوصول ، ولأن مثل هذا الحدث الدينى من شأنه ألا يفتى عليهم ، فيكون الكلام تذكيراً بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضاً أن يكون إعلاماً بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف للوصول للتنبيه على أن الوصول مختص بمضمون هذه الصلة بحيث يجعل طريقاً لعرفته ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالوصولية بل ذلك غرض أعلى كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبار عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باختياره خيراً لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإزال القرآن ابتداء إزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فببر عن إزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدّر إلحاق تكلمته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله « وهذا ككتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل في مثله ؛ لأن الشهر الذي أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بمدة سنين ، فإن صيام رمضان فرض في السنة الثانية للهجرة قَبْلَ فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقة عدة سنين فيتمتع بالقرينة أن المراد أنزل في مثله أى في نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد ، وإعنا هذا اعتبار للقد كبير بالأيام العظيمة المقدار كما قال تعالى « وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ » ، فخلق الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلاً مستمراً تنوبها بكونها تذكرة لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سنة الهدى في الحج ، لأن في مثل ذلك الوقت اجتلب الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر حرّم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تنظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم ، ويحيى من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتنظيم ولادة الأمور الشرعية القائمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم في أممهم من الأمراء والقضاة والأئمة .

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوماً متتالية مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وَتَّ بِشهر معين وجعل قريبا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الحلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شُرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون مابة تطهير النفوس والتقرب من الحالة المَلَكِيَّة واقفا فيه ، والأغلب على ظني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تمتعته في غار حراء قبل أن يُنزل عليه الوحي إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقيّة

من الملة الخنيفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحجرا شهر رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التي لا تنافى العامة ، وباليقينات من الهدى : ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الخفى الذى ينكره كثير من الناس مثل أحلة التوحيد وسدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفرق بين الحق والباطل أى إعلان التفرقة بين الحق الذى جاءهم من الله وبين الباطل الذى كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » الذى هو بيان لقوله « كُتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله « كُتب عليكم الصيام » من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من هوده على نفوس الصائمين بالقوى وما حث الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين آمنوا » مثل الضائر التى قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شهد » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بذرا وشهد أحدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شهد أى حضر في الشهر أى لم يكن مسافرا ، وهو المناسب لقوله بعده « ومن كان مريضا أو على سفر فالحل » .

أى فمن حضر في الشهر فليصمه كله ويُفهم أن من حضر بعضه يصوم أيام حضوره .
 ويجوز أن يكون « شَهِدَ » بمعنى عَلِمَ كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إله إلا هو »
 فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد
 بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شاهد ، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله
 بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه من الزجاج وأنشد في الأساس قول ذى الرمة :
 فأصبح أجلى الطرف ما يستريده : يرى الشهر قبل الناس وهو تحصيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصبح أن يهدى إليه قبل شهد بمعنى حضر
 ومن يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفتى إلى أن كل فرد من الأمة ملق
 وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل ،
 ولهذا فليس في الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بمحدث (لا تصوموا
 حتى تروا الهلال ولا تفتروا حتى تروه فإن تمَّ عليكم فافعلوا له) وفي معنى الإقدار له
 حامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القرءان بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهزة ألف ، وقرأه
 ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف .
 وقوله « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة » قالوا في وجه إعادته مع تقدم نظيره
 في قوله « فمن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين
 الغدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كتب عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب من
 المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم
 واجبا على التامين خيف أن يظنَّ الناس أن جميع ما كان في الآية الأولى من الرخصة قد نسخ
 فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك في هذه الآية الناسخة بتصريحا
 ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء
 على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها ، فإن درجنا على أتھما زلنا في وقت واحد كان الوجه
 في إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله « ومن كان مريضاً » لأنه جاء بعد تعيين
 أيام الصوم ، وأما ما تقدم في الآية الأولى فهو تمجيد بالإطعام بالرخصة رفقا بالسامعين ،
 أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعلم ، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة وزيادة بيان معنى قوله « فنشهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يَرْيِدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يَرْيِدُ بِكُمْ الْهُسْرَ ﴾

استئناف بياني كالملة لقوله « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَمَا عَلَيْهِ مِنَ الْحَجِّ فَالْفِطْرُ » يبين به حكمة الرخصة أى شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند الشقة .

وقوله « وَلَا يَرْيِدُ بِكُمْ الْمُسْرَ » نقي لعضد اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملة إيجاب ونقي لأن المقصود إبداء هو جملة الإيجاب فتكون تعليلاً للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيداً لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريده الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلاً لجميع ما تقدم من قوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » إلى هنا فيكون إيعاء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة الشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أى تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : الْيُسْرَ وَالْمُسْرَ يسكون السين فهما ، وقرأ أبو جعفر بضم السين ضمة إتياع

﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

عطف على جملة يريد الله بكم اليسر ؛ إذ هي في موقع الملة كما علمت ؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فنشهد منكم الشهر » إلى قوله « فعدة من أيام أخر » .

واللام في قوله « ولتكتبوا » تسمى شبه الزائدة وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أى مادة أَمَرَ الَّذِينَ مَفْعُولُهَا أَنَّ الْمَصْدُوقَ مَعْفُولُهَا ، فحق ذلك

الفعول أن يمدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تمديحه باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الكشف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذي يمد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدرة .

والمعنى : يريد الله أن تُكملوا المدة وأن تُكبروا الله ، وإكمال المدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بمدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن في تلك المدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبإرخاء الإظهار لصاحب المنذر حصلت رحمة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتُكملوا يسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكل وقرأ أبو بكر عن حاتم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كَمَل .

وقوله ولتُكبروا الله على ما هداكم عطف على قوله ولتُكملوا المقدم ، وهذا يتضمن تليلاً وهو في معنى علة غير متضمنة للحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتكبير تفصيل مراد به التسمية والتوصيف أي أن تسبوا الله إلى التكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني ، والكِبَر هنا كبر معنوي لا جسمي فهو العظمة والجلال والتعزیه عن النقصان كلها ، أي لتصفوا الله بالمظمة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتفصيل هنا مأخوذ من قَوْلَ الْمُتَحَوِّثِ من قول ي قوله ، مثل قولهم : بِسْمِ اللَّهِ وَحَمْدُهُ وَهَلْ وَقَدْ تَقَدَّمَ عند الكلام على البسملة ، أي لتقولوا : الله أكبر ، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكام والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم في الاعتقاد كالآلهة الباطلة ، وإثبات الأهمية لله في كلمة (الله أكبر) كناية عن وحدانيته بالإلهية ، لأن التفصيل يستلزم نقصان من عداه والنافع غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاقى شيئاً من النقص ، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال السجود لنير الله ، وشرع التكبير عند نحر البدن في الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أسنامهم ، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام في خطبة العيد .

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جلية وهي أن الشركين كانوا يتلفنون إلى آلهتهم يالاً كل والتلطيف بالعماء ، فكان لقول المسلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متزه عن ضراوة الأصنام .

وقوله « ولعلكم تشكرون » تمليل آخر وهو أهم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أهم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل التَّرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلته مما يريد الله ، وهو غير مفصل في لفظ التكبير ، وجعل في وقت التكبير ؛ وعدده ، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر ، والشهور في السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي ، وقال مالك والشافعي : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا وتحميدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر ، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحمد : هو واسع ، وقال أبو حنيفة : لا يجرى غير ثلاث تكبيرات . وأما وقته : فتكبير الفطر يتبدى من وقت خروج المصل من بيته إلى محل الصلاة ، وكذلك الإمام ومن خرج معه ، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير ، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا قائمة في التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيها سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير ، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بصدد تفسيرها .

فأما في الأضحية فيزاد على ما يذكر في انقطار التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحية إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتي تفصيله في تفسير قوله تعالى « واذكروا الله في أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجمل السابقة للتعاطف أي لتكفوا العدة ، ولتكبروا ، وللمك تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وحده لأنه في مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادي عني » ، أي العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « وللمك تشكرون » وتدعون فأستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تنظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارة إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جبراً أو سراً ، وليكون نظم الآية مؤذناً بأن الله تعالى بمد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : « وإذا سألوهم عن حقهم على » فإن قريش منهم أجيب دعوتهم ، وجعل هذا الخبر مرتباً على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهجنس هذا في نفوسهم بمد أن يسموا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدياً مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لتعبد الاهتمام بما سيذكر بمد استعمال معروف عند البلغاء قال حلقمة :

فَإِن تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي خَيْرٌ بِأَدْوَاهِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

والعلماء يقتضون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف . ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهلة قل هي موافقة » ويسألونك عن اليتيم قل إصلاح لهم خير » ، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام في صورة الحكم الكلي إذ جاء بحكم عام

في سياق الشرط فقال « سألك عبادي » وقال « أجب دعوة الدعاء » ولو قيل وليدعونني فأستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خالصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لمن وارتباطها بهم من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترسة اقترفت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالباً في ذكر العباد مضافاً لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « أنتم أضللتهم عبادي هؤلاء » بمعنى الشركين فانقضاه أنه في مقام تنديبهم على استعياذهم للأستنام .

وإنما قال تعالى « قلن قريب » ولم يقل : قلن لم يأت قريب - إيجازاً لظهوره من قوله : « وإذا سألك عبادي عني » ، وتليهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهي إيهام أن الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي صلى الله عليه وسلم تفهيماً على شدة قرب المبدئ من ربه في مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بأن لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريباً مع كونهم لا يرونه .

وأجيب خبر ثان لأن وهو المقصود من الإخبار الذي قبله تمهيداً له لتسهيل قبوله . وحذفت ياء التكلم من قوله « دعان » في قراءة نافع وأبي عمرو وحجة والكسائي ؛ لأن حذفها في الوقت لثة جمهور العرب عدا أهل الحجاز ، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبين على حال الوقت ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهي لثة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقست فاصلة لكان الحذف متفقاً عليه في قوله تعالى « وإياي فارهبون » في هذه السورة . وفي هذه الآية إيهام إلى أن الصائم مرجو الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته ، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان ، لأن الخير لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم ، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطا للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعوى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تريع على أجيب أى إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا أوامرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجب واستجاب أنه الإقبال على اللنادى بالقدوم ، أو قول يدل على الاستعداد للحضور نحو (لييك) ، ثم أطلق مجازا مشهورا على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسأله فكأنه أجب نداه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفا منافيا والمقصود من الأمر الأول الفصل ومن الأمر الثانى التوأم ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذكر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « فليهم يرشدون » تقدم القول في مثله والرشد إسابة الحق وفعله كنصر وفروح وضرب ، والأشهر الأول .

﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ أَلْقَتْ إِلَى نَسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمته رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فصلت الجملة عن الجمل السابقة .

وذكروا لسبب نزول هذه الآية كلاما مضطربا غير مبين فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدكم إذا صلى المشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بمد ذلك فجاء عمر يريد امرأته فقالت : إني قد نمت فظن أنها تمتل فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الترويب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسحق لك شيئا فنام فحاجت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبة لك فبقى كذلك فلما انصف النهار أغمى عليه من الجوع ، وفي كتاب التفسير من صحيح البخارى عن حديث البراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخنون أنفسهم فأُزِلَ الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية ، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لمر ، فزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقبل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة المشاء حكما مشروعا بالسنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصفهاني أن يكون هذا نسخا لشيء تقرر في شرعنا وقال : هو نسخ لما كان في شريعة النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا في النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار ، وللصوم منها إبطال شيء يوحى بهض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين الترويب إلى المشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة المشاء وقيامها فإذا صلبوا المشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك اقبلوا ظنوا أن النوم إن حصل في غير إباحته المتعاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثرون من الإفصاح في رمضان على جنابة ، وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعنى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السنن ، ولعلهم ألزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتعارية ، وذكر ابن العربي في العارضة عن ابن القاسم عن مالك كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يعطى لم يعط من الليل شيئا فأُزِلَ الله « فالكن ياشر ومن » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

لزيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفَشُوا ذلك ولا أُخْبِرُوا به رسول الله ولذلك لا نجد في روايات البخاري والتمسائي أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا في حديث قيس بن صرمة عند أبي داود ولمله من زيادات الراوي .

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درجته فشرع الصوم شهراً على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بمد ذلك ليلاً ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل . وكَيْلَةُ الصيام الليلة التي يقبها صيام اليوم الموالى لها جرياً على احتمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالى لها إلا ليلة عرفة فإن المراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة .

والرَّثَمُ في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر ، وتدريجاً إلى ليتمين المعنى المقصود وهو الإفشاء ، وقول « من لباس لكم » جملة مستأنفة كالملة لما قبلها أي أحل لفسر الاحتراز من ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الانطباع لكان الإمساك عن قربان النساء في ذلك الوقت عنتاً ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك من قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستماعة عليه في النهار بالبعد عن المرأة ، فقوله تعالى « من لباس لكم » استمارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استمارة أحيائها القرآن ، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم : لا بَسَ الشيء الشيء ، إذا اتصل به لكنهم صبروها في خصوص زنة المفاعة حقيقة عُرْفَةُ بقاء القرآن فأحيائها وصبرها استمارة أصلية جديدة بمد أن كانت تبعية منسية وقريبٌ منها قول امرئ القيس :

* فسلَّى ثيابي من ثيابك تنسِّل *

و « تخننون » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الخيانة بمعنى أنه انفصال من الخلون وأصله تَخْتَرُونَ فصولت الواو ألفاً لتحركها واعتناق ما قبلها ، وخيانة الأتقى تمثيل لتسكينها ما لم تكلف به كأن ذلك تقريرٌ بها ؛ إذ يومها أن الشقة مشروعة عليها وهي ليست بمشروعة ، وهو تمثيل للمالطحة في الترخص بفعل ما روثه محرماً عليكم فمُقَدِّمُونَ تارة

وتحجبون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل في قوله تعالى «يخادعون الله» .
واللهي هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تحسبونها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة
كالاكتساب والكسب كما في الكشف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى «ولا تجادل من
الذين يخفون أنفسهم» .

وقوله تعالى «فَالَّذِينَ بَشَرُوا فِي الْأُمْرِ لِلْإِبَاحَةِ ، وَلَيْسَ مَعْنَى قَوْلِهِ «فَالَّذِينَ» إشارَةً
إلى تشريع المباشرة حيثئذ بل معناه : «فَالَّذِينَ» اتضع الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم
والإبقاء الطلب ، وما كتبه الله : ما أباحه من مباشرة النساء في غير وقت الصيام أو اطلبوا
ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء متى أن يشكون النسل من ذلك
وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع في الأرض .

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ
مِنَ الْعَجْرِ ثُمَّ أَمِئُوا الصَّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي
الْمَسْجِدِ ﴾

عطف على «بشروهن» ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرها يلتقي به بين
التياب بشده بارة أو عَظِيْطٍ ، يقال خلط الثوب وخيطه . وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا
معاوية رضي الله عنه في قبره كالخيط ، والخيط هنا يراد به الشمع الممتد في الظلام والسواد
الممتد بجانبه قال أبو ذؤاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَضَاءَتْ لَنَا سَدَقَةٌ (١) وَلَا حَ مِنَ الصَّبْحِ خَيْطٌ أَنْارَا

وقوله «من العجر» من ابتدائه أي الشمع الناشئ من العجر وقيل بيانية وقيل تيمينية
وكذلك قول أبي ذؤاد «من الصبح» لأن الخيط شائع في السلك الذي يخط به فهو قرينة
إحدى العنيتين للمشارك ، ونجمله في الكشف تشبيهاً بليغاً ، فلم له لم يجت عنده اشتباه إطلاقه
على هذا المعنى في غير بعض الكلام ، كآية «بيت أبي ذؤاد» ، وعندى أن القرآن ما أطلقه
إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح .

(١) السدة الضوء بلفظ ليس والظلمة بلفظ تيميم فهي من الأضداد في اللفظ .

وقد جرى في الناية بحتى وبالتبيين للدلالة على أن الإمساك يكون عند انتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الإفطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لعمالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وقطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله « آتوا الصيام إلى الليل » بيانا لنهاية وقت الصيام ولتلك قال تعالى « ثم آتوا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم سائمون من قبل .

وإلى الليل غاية اختيار لما (إلى) للدلالة على تسجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تمتد معها الناية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل .

ولعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الزمني وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار؛ لأن ذلك كالإشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخليلي السمرقندي من قدماء الحنفية من الاستدلال بتم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجا لمذهب أبي حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضعوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم إبداءه فكانه قال ثم بعد تعيين الخيطين من الفجر صوموا أو آتوا الصيام إلى الليل فيفتح معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو لما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل .

هذا ، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة ، فروى البخاري ومسلم عن عدى بن حاتم قال « لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود صمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود فندوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله : إن سادتك ليريض ، وفي رواية : إنك ليريض القتا ، إنا ذلك سواد الليل وبياض النهار » . وروى عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « من الفجر » فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فانزل الله بهد « من الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما صله عدى ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عديا أسلم سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فرض

سنة اثنتين ولا يُعقل أن يَتَّبِعَ المسلمون سبع أو ثمان سنين في مثل هذا الخطأ ، فعمل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مُدة شرع السيام ، وعمل حديث هدى بن حاتم أن عديا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه مَنْ تقدموه ، فإن الذي عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن هدى أنه قال لما نزلت « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة ، فيتبين أن يكون عمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبلَ قَرَضِ رمضان أى صوم عاشوراء أو صوم التَّند وفي صوم التَّطوع ، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يملونه خطأ ، ثم حدث مثل ذلك لهدى بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة في صحة سندِه إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » - وقوله - فَأُزِلَ اللهُ بِمَذْذِك « من الفجر » مرويا بالمعنى فجاء روايه ببيارات قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع في الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبي مریم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فَأُزِلَ بِمَذْذِك - أو بِمَذْذِك - من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فَأُزِلَ اللهُ بِمَذْذِك « وكلوا واشربوا - إلى قوله - من الفجر » .

وأيما ما كان غلب في هذا شيء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل الجمل ، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدح في ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يتبين » على أن تكون (مِنْ) تمليلية أى يكون تبيينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لهدى بن حاتم « إِنَّ وَسَادَكَ لَمَرِيض - أو إِنَّكَ لَمَرِيض التَّفَا » كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كله عليه السلام .

وقوله تعالى « وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ حَكِيمُونَ » عطف على قوله بأشروهم لتصد أن يكون المتكف صالحا . وأجمعوا على أنه لا يكون إلا في السجدة لهاته الآية ، واختلفوا في صفة المسجد فقيل لا بد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو منذهب

مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله ، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِيُتْلِعَهُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .
فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود هي أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق . وهي قوله : « حتى يتبين لكم الخيط - وقوله : إلى الليل - وأنتم حاكفون » من كل ما فيه تحديد يفرض تجاوزه إلى ممضية ، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل « أجل لكم » ومثل « قاتلن بشروهن » .
والحدود الجواز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر ، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وحد حدودا فلا تمتدوها . وسيتأتى زيادة بيان له في قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تمتدوها » .
وقوله « فلا تقرّبوها » نهي عن مقاربتها الموقفة في الخروج منها على طريق الكفاية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « ولا تقرّبوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تمتدوها » . كما سيأتي هناك وفي معنى الآية حديث « من حام حول الحى يوشك أن يقع فيه » .

والقول في « كذلك يبين الله آياته للناس » تقدم نظيره في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أى كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أى جميع آياته لجميع الناس ، والمقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس ، وقوله : « لهم يتقون » ، أى إرادة لاهتمام الوقوع في المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اعتدوا لطريق الامتنال ، أو لهم يلتبسون بناية الامتنال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم سفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بمبادات غير مستحقة لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا ممنورين عند عدم البيان وغير مؤخذين بإثم التقصير

إلا أنهم لا يملكون سعة التصرف أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فلمل يقتون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُولُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ¹⁸⁸

عطف جملة على جملة ، والناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام غطفت عليه أكل آخر عرم وهو أكل المال بالباطل ، والمشاكلة زادت المناسبة قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اخلت من أحوالهم فى الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال فى الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شئنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن اللبس ، ومن غصب القوى مال الضيف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن النحر والمقامرة ، ومن الراباة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس عن طيب نفس ، والأكل حقيقة إدخال الطعام إلى المعدة من اللحم وهو هنا استمارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على الترضى والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استمارة تمهيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونمرؤه بأنه « ما يقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس فى تناول الضروريات والحاجات والتحصينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلها بكده » ، فلا يمد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويمد الماء المحضر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والحطب مالا ، وما ينحتته المرء لنفسه فى جبل مالا .

والمال ثلاثة أنواع : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لأكله وللانقناع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أسوافها وأوبارها وأشمارها أثثا ومتعاً إلى حين » وقال « تركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمى العرب الإبل مالا قال زهير :

* سَجِيحَاتِ مَالٍ طَالِمَاتٍ بِمَحْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذي أحل عليه في سبيل الله ما سحيت عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن المنفعة حاصله به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات النظمين ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعندمه وعند احتياج الناس وعندمه ، وفي الحديث (يقول ابن آدم مالي مالي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيت فأغيت) فالخسر هنا للكمال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع المرضي .

النوع الثاني : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكله مما يتوقف ثمنه عليه كالأرض للزراعة وللبناء عليها ، والنار للطبخ والإضاءة ، والماء لسقي الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الخشب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثاني لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فنضت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو عودة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامة بهوضه مما اصطلاح البشر على جملة عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهذا هو المعبر عنه بالنقد أو بالثمن ، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على معدني الذهب والفضة وما اصطلاح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات وما اصطلاح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض والأوراق المالية وهي أوراق المصارف المالية المروقة وهي حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمنة السلم والأمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التي تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وقول في الشريف : حاصلا بكبح ، أردت به أن شأنه أن يكون حاصلا يسمى فيه كلمة

ولذلك عبرت عنه بالكديح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسبةً والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » وهذا كالخشب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والسهل ، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق ككنى الجبال والتقاط السمكة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والفرس والحلب ، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فبلا حاجة له به إما يتمثل بأن يعطى الموهب ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو ، أو يعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكه جدير بأن يأخذ به ما قُدِّر بمقداره كدينار ودرهم فى شئ معقود بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن الوجه هو ما يرضى صاحب المال أهى العوض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والضمائر فى مثل هؤلاء تأكلوا أموالكم إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وضل ودلانا تأكلوا وقع فى حيز النهى فهو عام ، فأفاد ذلك نهيا لجميع المسلمين عن كل أكل وفى جميع الأموال ، قلنا هنا جمان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمان فى كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر على التوزيع نحو ركب القوم دولهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم - قوا أنفسكم » ، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله « ولا تلهوا أنفسكم - و قوله - فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتمويل فى ذلك على الفرائض .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بعضهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : . بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسعا خلال طرفين ، فثم أن الطرفين آكل وأكول منه والمال بينهما ، فلم أن يكون الآكل غير المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :
المرتبة الأولى : ما علمه جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلا كالنصب والسرقة والحيلة .

المرتبة الثانية : ما ألحقه الشرع بالباطل فيبين أنه من الباطل وقد كان خفيا عنهم وهذا مثل الربا ؛ فلهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ؛ ففى الحديث : أرأيت إن منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه ، والأحاديث فى ذلك كثيرة قال ابن العربي : هى خمسون حديثا .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد فى تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأشب من المالكية وتفصيله فى الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت فى قضية عبدان الحضرمى وامرى القيس الكندى اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة فى صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبى حاتم .
وقوله تعالى « وتذنبوا بها إلى الحكام » عطف على « تأكلوا » أى لا تدلوا بها إلى الحكام فتتوصلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل .

وخص هذه الصورة بالنهى بد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل ؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامدة لحرمان كثيرة ، وللدلالة على أن ممطى الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالا بل آكل غيره ، وجوز أن تكون الواو للمعية وتدلوا منصوبا بأن مضرة بهما فى جواب النهى فيكون النهى عن مجموع الأمرين أى لا تأكلوها بينكم مدلين بها إلى الحكام لتأكلوا وهو يفضى إلى أن للنهى عنه فى هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهى عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء فى الأصل لإرسال الفلو فى البئر وهو هنا مجاز فى التوسل والدفع .

فالمنى على الاحتمال الأول ، لا تدفوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقا من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع مال غيره ففى تحريم الرشوة ، وللقضاء بغير الحق ، ولأكل كل القضى له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .

والمنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتساب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام ، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيون أكلها بالقلب ، وكان الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يحنى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان محل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضى لا يغير صفة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق ، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييرا لما كانوا عليه فى الجاهلية فليهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضمفاء قال صفان الشكوى :

لَوْ كَانَ حَوْضَ حِمَارٍ مَا شَرِبْتُ بِهِ إِلَّا يَأْذَنُ حِمَارٍ آخَرَ الْأَبْدِ
لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَى يَخُونُهُ رَيْبُ النَّوْنِ فَأَمْسَى بَيْتُهُ الْبَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية ينفلون الرشا للحكام ، ولما تنافر عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة إلى هرم بن قلبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأتهما كركبى البعير الأودم الفضل تستويان فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَّمْتُمُوهُ فَقَضَى بَيْنَكُمْ أَزْهَرُ مِثْلُ الْقَمَرِ الْبَاهِرِ
لَا يُقْبَلُ الرِّشْوَةُ فِي حُكْمِهِ وَلَا يُبَالِي غَمْبِنُ الْخَاسِرِ

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو سمره بن ذمرة النهشلى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف الكلب فى منافرة بينه وبين معبد بن فضلة القمى لينتقمه

عليه فضل ، ويقال إن أول من ارتقى في الإسلام برقاً غلامٌ عمر بن الخطاب وشاء المنيرة ابن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن برقاً لما كان هو الوسيلة في الإذن للناس وكان الحق في التقديم في الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطراً غيره إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للفض من عدالة بمض الصعابة فإن منع ولا إخاله : فالنيرة لم يرق في ذلك بأساً ؛ لأن الضر اللاحق بالنير غير متدبه ، أوله رآه إحساناً ولم يقصد التقديم ففعله برقاً إكراماً له لأجل نواله ، أما برقاً ففعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية ؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهي لأكل مال بالباطل وليست هي أكل مال بالباطل فذلك عطف على النهي الأول ؛ لأن الحاكم نوكل المال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل ؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخسوم إلا إذا لم يجعل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معين على القضاء سواء فيه كلا الخصمين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتداولوا بها إلى الحكام فتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إنما هو صريح في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع في السألة ، فإن إباحية خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يحل الحرام وينفذ باطلاً وظاهراً إذا كان يحل أو حرمة وأداه المحكوم له بسبب معين أي كان القضاء بمقد أو فسوخو كان مستنداً لشهادة شهود وكان للقضى به مما يصح أن يبتدأ ، هذا الذي حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلاً خطب امرأة مُردونها فأبت إجابته فادعى عليها ، عند على أنه تزوجها وأقام شاهدين زورا ففضى على * بشهادتهما قالت المرأة لا قضى عليها ، إن كان ولا بد فزوجي منه فقال لها على * شاهداك زوجاك ، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يمارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث « فن قضيت له بحق أخيه

فلا يأخذه فإنما أعتصم له قطعة من نار» ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث المقد بعد الحكم إظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها المقد أن تمتنع فيصبح الحكم ملغيا .

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق المبد أن قضاء القاضي بصحته ينزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأتم تملون » حال مؤكدة لأن الدليل بالأموال للحكام لياكل أموال الناس عالم لا محالة يستعمله ، فالراد من هذا الحال تشجيع الأمور وتقليعه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدي أنها زلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها في الثقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام بيضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية زلت في عام الحديبية أو عام عمرة التضية .

فناسبة وضعها في هذا الموضع هي توقيت الصيام بحلول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر الواليت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا زلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، فنوله تعالى « قل هي مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » .

واجددت الآية بـ « يسألونك » لأن هنالك سؤالا واقعا من أمر الأهلة . وجميع الآيات التي انتهت بـ « يسألونك » هي متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن مع آيات تناسبها زلت في وقتها أو قرنت بها . وروى أن النبي سأل من ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري قالاً : ما بال الحلال يبدو دقيقاً ثم يزيد حتى يمتلئ ثم لا يزال ينقص حتى يمود كما بدأ ، قال المراق لم أقف لهذا السبب على إستناد .

وجمع الضمير في قوله « يسألونك » مع أن الروى أن الذى سأله رجلان - نظرا لأن المسئول عنهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفته سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل في نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهلّة في هذا المقام للإيعاء إلى أن الله جعل للحج وقفاً من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيداً لإبطال ما كان في الجاهلية من السيء في أشهر الحج في بعض السنين .

والسؤال : طلب أحد من آخر بذل شيء أو إخباراً بخبر ، فإذا كان طلب بذل عدى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف « عن » أو ما يوجب منابه وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتتحة بـ « يسألونك » وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع وبعضها معطوفاً به وهي الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبين تجردها عن العاطف ؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقفها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر للمفتتحة بالمطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكى فيها مما شأنه أن ينشأ عن التي قبلها فكانت حقيقة بالوصل بحرف العطف كما سيوضح في مواقفها . والسؤال عن الأهلّة لا يتعلق بذواتها إذ النوات لا يسأل إلا من أحوالها ، فيعلم هنا تقدير وحذف أى عن أحوال الأهلّة ، فلي تقدير كون السؤال واقعاها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب ، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله « قل هي مؤايت للناس » جاز على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشاف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استنبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطالحوا عليه ؛ لأن كونها موايت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتبين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي . وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله « قل هي مؤايت »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمسئول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه عما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلّة ترتبت عليها آجال الماملات والعبادات كالحج والصيام والعدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسئولهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يبيح مبيناً لعل اختلاف أحوال الأجرام السلوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهتتم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظي بل ذلك يستدعي تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بكذبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لئن خلق جديد اقترى على الله كذبا أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هي مواهيت للناس والحج » تحريماً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشد في المفتاح ولم ينسبه ولم أفه على قائله ولم أره في غيره :

أنت تشكي مئي مزاوله القري وقد رأت الأضياف يتحون منزلي
فقلت لها لما سمعت كلامها هم الضيف جددي في قرام وجيلي

وإلى هذا نحنا صاحب المفتاح وكأنه بناء على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلّة : لظهورها ، وعلى أن الوارد في قصة ماذ وشلية يشر بأنهما سألا عن السبب إذ قال : ما بال الهلال يبدو دقيقاً الخ .

والأهلّة نجعم . هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر قري في الليلة الأولى والثانية ، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر ، وإنما سمي الهلال هلالاً لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادي بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته كما تقدم في قوله تعالى « وما أهله غير الله » .

وقوله « موافيت للناس » أى موافيت لما يؤقت من أعمالهم فاللام لليلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقفة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه في أسفارهم وحولهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقفة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكفي له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الأوقات فلو جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالم في تلك الليلة متاثلا فلا يشق أحد على آخر في اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوهما .

والموافيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمي الشهر شهرا مشتقا من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس . وسمى العرب الوقت المعين ميقاتا كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أخص من الوقت ، لأنه وقت قد رُفِيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتبارا بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتران على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها .

وحجى ذكر الحج في هاته الآية وهى من أول ما نزل بالمدينة ، ولم يكن للسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن الشركين بمنعوتهم - إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن الشركين حالوا دون المسلمين ودونه ^(١) . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » في سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومات » في هذه السورة .

(١) فيه نظر ؛ إذ أظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قلنا قريبا .

﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى
وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَقْوُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ١٨٩

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي موافيت» لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمُجيب . ومناسبة هذه الجملة التي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب زول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان ماثرا تردد وإشكال عليهما من شأنه أن يسأل عنه ، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جملوا من أحكام الإحرام ألا يدخل الحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسموا على ظهور البيوت أو اتخذوا تقيا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة ، وكان الأنصار يدينون بذلك ، وأما الحس فلم يكونوا يفعلون هذا ، والحس جمع أحس والأحس التشدد بأمر الدين لا يخالفه ، وهم : قريش . وكنانة . وخزاعة . وثقيف . وجشم . وبنونصر ابن معاوية . ومذليج . وعدوان . وعُضَل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما هذا بنو عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قريشية ، ومعنى نفي البر عن هذا نفي أن يكون مشروعا أو من الحنيفية ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك الخيط وترك تغذية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعانت الناس بل إظهار التعبد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحس يفعلون ، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالتقى في قوله «وليس البر» نفي جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم «ليس البر أن تقولوا وجوهكم» والقرينة هنا هي قوله «وأتوا البيوت من أبوابها» ولم يقل هناك : واستقبلوا أية جهة شئتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نفي عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدى في أسباب النزول أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل : اسمه قطبة بن عامر وقيل : رفاعة بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنت قد أحرمت ؟ فقال له الأنصاري : دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : إني أحس فقال له الأنصاري : وأنا ديني دينك رخصت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير المحسن عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله ، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدي ما يخالف ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إني أحس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضي أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن المحسن هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا جاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عبر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدي وهم ، وليس في الصحيح ما يقتضي أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينفيه .

وقوله « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى » القول فيه كالقول في قوله تعالى « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ » .

و « اتَّقَى » فعل منزل منزلة اللازم ؛ لأن المراد به من اتصف بالتحقوى الشرعية بامتثال الأمور واجتناب المنهيات .

وجر « بَأَن تَأْتُوا » بإلباء الزائدة لتأكيد النفي بلبس ، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا النفي من البر علنا قويا فلذلك كان مقتضى حليم أن يؤكد نفي هذا الظن .

وقوله « وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » معطوف على جملة « وليس البر » عطوف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » في معنى النفي عن ذلك فكان كمعطف أمر على نهي .

وهذه الآية يصح أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إلى المعرة في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يخرج

بالمسلمين إن لم يصعدوا للشركون ، فيحتمل أنها نزلت في ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهورية البيوت في الوجودين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فُعل على قولهم نعى كسرةً للناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأ أبو عمرو وورش من نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربي في المواضع : والذي أخفاه لنفسه إذا قرأت أكرس الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمة فإني أتركه أصلاً إلا فيما يحيل للمنى أو يلبسه ولا أكرس باء بيوت ولا عين عيون . وأطال بما في بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء في نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفي تشديدون لكن من قوله « ولكن البر » .

وقوله « وأتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفرون بمطلبكم من البر : فإن البر في اتباع الشرع فلا تملأوا شيئاً إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تقيموا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحليح ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسيء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة وعجازا ومعنى ؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلّة ، والنسيء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه ينزل إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلّة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا ينذرون إذا تمرر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنوها عن ذلك ، وهذا بعيدٌ معنى ، لأن السلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسنداً ، إذ لم يرو أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَقَتِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَمْتَدُّوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُتَعَدِّينَ ﴾ 190

جملة « وقتلوا » مطووعة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو اسطراد دأ إليه استعداد

النبي صلى الله عليه وسلم لثمرة القضاء سنة ست وتوقعُ المسلمين غدر المشركين بالمهد، وهو قتال متوقع لتصد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم»، وهذه الآية أول آية نزلت في القتال وعن أبي بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» في سورة الحج ورجحه ابن العربي بأنها مكية وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله أرسل عثان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم تقتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثان .

ونزل هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي زارها نزل في شأن الخروج إلى الحديبية ينبيء بأن المشركين كانوا قد أضروا صد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أمرضوا من ذلك لما رأوا تمسك المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى «ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام» إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الفرض الذي فارقته وذلك قوله «وأعوا الحج والعمرة لله» ، الآيات على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر تخاف المسلمون طام عمرة القضاء أن يفدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدكم وألا يفوا لهم فيصدومهم عن العمرة فأمرؤا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزل بعدها آية براءة «وقاتلوا المشركين كافة» ناسخة للمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا ، وهي أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم ، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يخص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعجمان أن هاته الآية عكمة لم تنسخ ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متبشرون لقتالكم أى لا تقاتلوا الشيخوخ والنساء والصبيان ، أى القيد لإخراج طائفة من القتالين لا لإخراج المهاجرين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فإنهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره في الكشف ، أى فعل يقاتلونكم مستعمل في مقارنة الفعل والبهوؤه كما تقدم في قوله تعالى «إن ترك خيرا» .

والقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانبيين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبيين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل كانت المفاعلة في هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقولهم وقَاتَلُوا بمعنى وحاربوا وانتهال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالقصد أنه هو البتدىء بالفعل ، ولهذا قال تعالى « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » فجعل فاعله ضمير مدوم ، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يتقدمونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد بغوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام في الأشخاص لا محالة ، وموم الأشخاص يستلزم موم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والباق ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « وَلَا تَقْتُلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلَ كُمْ فِيهِ » تخصيصا أو تقييدا ببعض البقاع .

ف قوله « وَلَا تَقْتُلُوا » أى لا تتقدموا بالقتال وقوله « إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُتَدِينِ » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسألة للدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يحيثوا مؤمنين ، وقيل : أراد ولا تقدموا في القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الاجتهاد بالظلم وتقدم عند قوله تعالى « فَمَنْ اعْتَدَى بِكُمْ فَهُوَ عَذَابُ اللَّهِ » آخفاً .

﴿ وَأَقْتُلُوا كُمُ حَيْثُ تَقِفْتُمُومُ وَأَخْرِجُو كُمُ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْنَا كُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ ﴾

هذا أمر بقتل من يمر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال ، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عَمَّ للمواقع والبقاع زيادة في أحوال القتل وتصريحا بعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبين على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تميم الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه الدو فهو موضع قتال . فالملنى وأقتلهم حيث تثقفتموم إن قاتلوكم .

وعلمت اللجنة على التى قبلها وإن كانت هى مكلة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الرغى فحصلت الفائرة المتضمنية المطف ، ولذلك قال هنا « وأقتلهموم بقتل : وقاتلهموم

مثل الآية قبلها تنبها على قتل المحارب ولو كان وقت الشور عليه غير مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يَقْتُلْ .

و « تَقْتُلُوهُمْ » بمعنى لقيتموهم لقاء حرب وفعله كفرح ، وفسره في الكشف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجوكم من حيث أخرجوكم » أى يحل لكم حينئذ أن تخرجوكم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعده بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرية في قوس المؤمنين ليسموا إليه حتى يدركوه وقد أدرکوه بمد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق في المقام الخطأ ، وهو حجة للمسلمين ونق للفتنة عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام النقي وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا المهدي استحقوا المؤاخنة بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه ؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة التوقمة بناء على توقع أن يصدوم من البيت أو أن يندروا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط المسلمون في صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف في قرابها ، والمقصود من هذا إعلان عذر المسلمين في قتالهم للمشركين وإلقاء بغض المشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والافتقار منهم بصدور حجة حنقة .

وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أمم من الكلام المذكور .

﴿وَلَا تَقْتُلُوا مَنْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمْ
فَاقْتُلُوا ۚ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ۖ فَإِنْ أَتَيْتَهُمْ¹⁹² فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝﴾

الجملة معطوفة على جملة واقتلوا حيث تقتلهم التي أفادت الأمر بتتبع القتالين بالتقتيل حيثما حلوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سمة للنظر في نواياه والتوسم في أعضائه ، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره ، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام من موم الأُسكنة التي شملها قوله « حيث تقتلهم » أي إن تقتلهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين في حال معكم فلا تقتلهم ، والقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله بقوله « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً » ، فالتضيقت الآية بمنع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام ، وتدل على منعه من أن يقتلوا أحداً من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو غرض الخطاب .

وجملت غاية النهي بقوله « حتى يقتلواكم فيه فإن قاتلواكم فاقتلوا » أي فإن قاتلواكم عند المسجد فاقتلوا عند المسجد الحرام ، لأنهم خرقوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت ماملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين .

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهي فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من تقفوا منهم كذلك .

وفي قوله تعالى « فاقتلوا » تنبيه على الإذن بقتلهم حينئذ ولو في غير اشتباك معهم بقتال ، لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين .

ولأنجل ذلك جاء التمييز بقوله « فاقتلوا » لأنه يشمل القتل ببد قتال والقتل بقتال . فوله تعالى « فإن قاتلواكم » أي عند المسجد الحرام فاقتلوا هناك ، أي فاقتلوا من تقفتم منهم حين المحاربة ، ولا يصدكم المسجد الحرام من تقصى آثارهم ثلثا يتخذوا للمسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا .

وقد احتار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله « وقتلوا في سبيل الله - إلى قوله هنا - كذلك جزاء الكافرين » حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فرغم أن آيات متقارنة بعضها نسخ بعضها ؛ مع أن الأمل أن الآيات المتقارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف المطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلا عن سابقه وليس هنا ما يلجى إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان الماتى الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يبا بمجا جملة لهذا المسجد من الحرمه ؛ لأن حرمته نسبتة إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالا لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هناك تأييدا لحرمه المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور : ولاتقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوه كما فيه ثلاثتها بألف بعد القاف ، وقرأ حمزة والكسائي : ولا تقتلوه حتى يقتلوهم حتى يقتلوهكم فإن يقتلوهكم يدون ألف بعد القاف ، فقال الأعمش لحجرة أرايت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا ؟ فقال حمزة : إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبْتَ تَعِمْ أَنْ تُقْتَلَ عَامِرُ يَوْمَ النَّسَارِ فَأَقْتَبُوا بِالصَّيْلَمِ

والصلى ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضهم فإن قتلوا بعضهم فقتلوا من تقدرون عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قتلنا بنو أسد .

وهذه القراءة تقتضى أن النهى عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكعدو وقال : لا أقاتلكم وأمنكم من الحج ولا أبرخ من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ قتله القرطبي عن ابن خزيمة مندداً من مالكية العراق . قال ابن خزيمة مندداً : وأما قوله : « ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوهكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخاً بقوله « وقتلوهم حتى لا تكون فتنة » .

واختلفوا في دلالتها على جواز تقتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فاراً من القصاص والعقوبة فقال مالك : بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلك الأشر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها من وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقاً ، وبالحديث الذي رواه في الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المنفر فلما نزع جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمي كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل ذأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأستار الكعبة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع المنفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام مقررة في الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن الملة هي أن القتال فيه تمرىض بحرمة الاستخفاف ، فكذلك عياد الجاني به ، ويمثل قوله قال الشافعي ، لكن قال الشافعي إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضييق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة : لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربي في الأحكام : حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة فبينما نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدد في المجلس ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد؟ فقال : رجل من طلبة العلم بصافان سلبه الشطار أس ، ومقصدي هذا الحرم المقدس فقال القاضي الزنجاني : سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم ، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا ، فأجيب بأنه لا يقتل ، فسئل عن الدليل فقال : قوله تعالى « ولا تقتلوا عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه » فإن قرئ ولا تقتلوا فلا آية نص وإن قرئ ولا تقتلوا فهي تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلاً على النهي

عن القتل فاعترض عليه الزنجاني منتصرا المالك والشافعي وإن لم ير مذهبهما على المادة ، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال الصاغاني هذا لا يليق بمذهب القاضي ، فإن الآية التي اعترضت بها عامة في الأماكن والتي احتججت بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول : إن العام ينسخ الخاص فأثبت القاضي الزنجاني ، وهذا من بدیع الكلام ١٥ .

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التي في براءة ناسخة لآية البقرة . وأما قول الحنفية وبعض المالكية : إن قتل ابن خطل كان في اليوم الذي أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت في ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزع حينئذ المنفر وذلك أسارة انتهاء ساعة الحرب .

وقال ابن العربي في الأحكام : الكافر إذا لم يقاتل ولم يمن جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل ، يريد أنه لا يقتل القتل الذي اقتضته آية « وقاتلوا حيث تقفتموم » وهو مما شمله قوله تعالى « ولا تقتلوا عند المسجد الحرام » .

وقوله : كذلك جزاء الكافرين ، الإشارة إلى القتل الآخوذ من قوله « فاقتلوا » أي كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم في قوله « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » ونكتة الإشارة تهويله أي لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة في الإبقاء عليهم ؛ وهذا تهديد لهم ، فقوله « كذلك » خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى « وقاتلوا في سبيل الله » لأن المعاقبة ليست جزاء ؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوما بيوم .

وقوله « فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم » أي فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوا ؛ لأن الله غفور رحيم ، فينبغي أن يكون النفران سنة المؤمنين ، فقوله « فإن الله غفور رحيم » جواب الشرط وهو إيجاز بديع ؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا (بموعظة) وتأيد للحنوف ، وهذا من إيجاز الحنف .

والانتهاء : أصله مطاوع نهى يقال : نهاء فانهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل

أو من عنهم ؛ لأن النهي هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بمد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بني ذبيان عن أقره وعن تربهم في كل إسفار
أي عن الوقوع في ذلك .

﴿ وَقَتْلُومُ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ 193

عطف على جملة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم » وكان مقتضى الظاهر الاتمطف هذه الجملة ؛ لأنها مبينة لا أجل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطف لا وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبينة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام » إلى هنا توصيلاً لجملة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم » لأن موم « الذين يقتلونكم » تشأ عنه احتمالات في الأحوال والأزمنة والباق وقد اقتضى بيان أحوال البقاء وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بنهاية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فذلك غاية القتال، أي إن خاسوا بالمهد وخفروا الذمة في الدة التي بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم في حل من عهدهم فلکم أن تقتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بمد يقتلونكم بها وحتى يدخلوا في الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم في قوله : فإن قاتلوكم قاتلوهم ، فإعادة فعل وقاتلوهم لتبني عليه الناية بقوله « حتى لا تكون فتنة » وبذلك الناية حصلت المنارة بينه وبين وقاتلوا في سبيل الله وهي التي باعتبارها ساغ عطفه على مثله ، (حتى) في قولهم حتى لا تكون إما أن تجعل للناية مرادف إلى ، وإما أن تجعل بمعنى كي التمليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لا غي بذلك تعين أن الناية هي المقصد ، ومتى كانت الناية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التمليل ، فإن اللة غاية اعتبارية كقوله تعالى « ولا يزالون يقتلونكم حتى يردوكم من دينكم » .

وأياماً كان فالضارع منصوب بمد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتيب الناية .

والفتنة تقدمت قريبا والمراد بها هنا كالراد بها هناك ، ولما وقعت هنا في سياق النفي حمت جميع الفتن فذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » فإعادة الفتنة منكرة هنا لا يدل على المنارة كهلو الشائع بين المرين في أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهي غير الأولى؛ لأن وقوعها في سياق النفي أفاد العموم فشمّل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستفراق إلا أنه استفراق عرفي بقرينة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقرينة أى حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين وإلا فقد وقعت فتنة بين المسلمين أنفسهم كما في حديث « ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته » .

واتقاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء العائنين .

وقد يفرض اتقاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير الشركين ضمنا أمام قوة المسلمين ، بحيث يخشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتي تضمحل عند ضمهم ، لأن الإندام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضيف كاسد من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة السمومة ، وتعلمهم عبد الله بن سهل الحارثي في خير ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم في الإسلام وإما إفنائهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين في الشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات ، ومن ثم قال علماؤنا: لا تقبل من مشركي العرب الجزية ، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على لا تكون فتنة فهو معمول لأن المضمره بمد حتى أى وحتى يكون الدين لله . أى حتى لا يكون دين هناك إلا لله أى وحده .

فالترفيف في الدين ترفيف الجنس، لأن الدين من أسماء المواهي التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستفراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أى حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله: الحمد لله، وذلك يشول إلى معنى الاستفراق ولكنه ليس بعينه ، إذ لا نظر في مثل هذا للأفراد والمعنى: ويكون دين الذين تقابلونهم خالصا لله لاحظ للإشراك فيه.

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوطا بالناصر .

وقد أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر أنهما سمعا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فإياكما أن تخرج ؟ فقال : بمعنى أن الله حرم دم أخى ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وقتلوا من لا تكون فتنة ويكون الدين لله » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما تتلوه وإما عذبوه حتى كثرت الإسلام فلم تكن فتنة .

وسياق بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأتقال .

وقوله « فإن انتهوا فلا عدون إلا على الظالمين » ، أى فإن انتهوا عن تقصير الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الذين يقتلونكم » واحتيج إليه لبعده الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام للتصريح بأهم النابتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال للشركيين في كل حال .

وقوله « فلا عدون إلا على الظالمين » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه علة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظلم ولا تبدؤوهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وئب وقاتل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كما تندى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « على الظالمين » كما سمي جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا غَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ ١٩٤

جملة مستأنفة فصلت من سوابقها ؛ لأنه استئناف بياني ؛ فإنه لما بين تميم الأمكنة وأخرج منها المسجد الحرام في جملة خاصة كان السامع يحيث يتساءل عما يعاقل البقاع الحرام وهو الأزمنة الحرام أمضى الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها .

فلن كان هذا تشرية نازلا على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدمر الحاجة إلى بيانه في هذا المقام المهم ، وإن كان نازلا على سبب كما قيل : إن المسلمين في عام القضية لما قصدوا مكة في ذى القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يبق لهم الشركون بدخول مكة أو أن يندروهم ويهرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن الشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : أُنْهِيتَ يا محمد عن القتال في الشهر الحرام قال : نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أى إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أى أباح الله لهم قتال الدافعة ، فإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه التمدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمة أى انتهاكهم حرمة تسوغ لكم انتهاك حرمة .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدقهم عن البيت عام الحديبية سنة ست وiser الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذى دخلتم فيه بدل من الذى صدقتم فيه ، وقتل هذا عن ابن عباس وكثادة والضحاك والسدى ، يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم يوم والحرب سجال » .

والباء في قوله « بالشهر الحرام » للتبويض كقولهم : ساعا بصاع وليس ثمة شهران بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاك كان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للمعد إن كان المراد شهر عمرة القضية ، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابعة هي ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم ، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رجب مضر ، وقد أشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم ».

وقوله « والحرمات قصاص » تميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كالحجة لما قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الجرام الح » فالجمله تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصا أى مماثلة في الجزاء والاتصاف ، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فليأخر الدفاع عن نفسه ، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوك فيه » ، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تبرع من قوله « والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلك ، وسمى جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آقا في قوله « فلا عدون إلا على الظلمين » .

وقوله « بمنثل ما اعتدى عليكم » . يشمل الماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاعتناء في الاعتداء أى بالأبالي يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » افتتاح الكلام بكلمة « اعلم » إيدان بالاهتمام بما سي قوله ، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنيأ بأهمية ما سيقى للخطاب وسيأتى بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأتفال ، والمية هنا جاز في الإهانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المني : واتقوا الله في حرمانه في غير أحوال الاضطراب « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يحملهم بحمل عنايته .

﴿ وَأَقِمْوْا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة مطبوعة على جملة « وقاتلوا في سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإتفاق الأموال في سبيل الله ، فالخاطبون بالأمر بالإتفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر سمع أن الاستعداد للحرب مركز في الطباع تنبيه المسلمين فإنهم قد يقتصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعده الله إياهم النصر وأخيراً بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نبهوا على أن تمهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأورين ببذل الوسع لوسائل النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسبباتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنه الله في الأسباب ومسبباتها ، فطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسبباتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون » قالسولون إذا بذلوا وسمهم ، ولم يبرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك قاله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله بيدرهم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا في شيء ، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين في شهواتهم ، وفيقتون الفرص وقت الأمن فلا يستمدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بخرطهم . ولله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإتفاق تقدم في قوله تعالى « وما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تَمَيَّنَ أن يكون المراد من الطريق العمل الموصول إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد ، وقد غلب سبيل الله في اصطلاح الشرع في الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفى للتزنية لأن النفقة تكون بإعطائه المتاد ، والخليل ، والوارد ، وكل ذلك مطروف للجهاد على وجه المجاز وليست (فى) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عُنِبَ الأمر بالإلتحاق فى سبيل الله بإنهى عن الأعمال التى لها عواقب شارة إبلاغاً للنصيحة والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التريط فى وسائل الحذر من غلبة العدو ، فالتعنى من الإلتقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإلتقاء وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجمله فيها معنى التحذير وإنما عطفتم ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلتقاء رعى الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى الرمى إليه يالى وإلى الرمى فيه بقى .

والظاهر أن الأيدى هى للمفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أعطى بيده » أى أعطى يده لأن المستسلم فى الحرب ونحوه يُشَدُّ بيده ، فزيادة الباء كزيادتها فى « وهزى إليك بمجذع النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الْخَيْرُ إِنِّ وَاوَتْ بِكَ الْأَرْضُ وَاحِدًا

والمعنى ولا تعطوا الملاك أيدىكم فياخذكم أخذ الوثوق ، وجعل التهلكة كالأخذ والآيسر استمارة بجامع الإحاطة بالملقى ، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازاً عن الذات بعلامة البنية لأن اليد أهم شيء فى النفس فى هذا المعنى ، وهذا فى الأمرين كقول لبيد :

حَتَّى إِذَا أَلْقَتْ يَدَاىَ فِي كَأْفَرٍ

أى ألقت الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة فى معنى الذات كناية

عن الاختيار والمفعول معنوف أى لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يسهّد في المصادر وزن التفعّل بضم المين وإنما في المصادر التفعيلة بكسر المين لِكَنه مصدرٌ مضاعفٍ المين المعتل اللام كزكىّ وغطى ، أو المهموز اللام كجزأ وهياً ، وحكى سيويه له نظيرين في المشتقات التضرّة والتسرّة بضم المين من أضر وأسر بمعنى الضرّ والسرور ، وفي الأسماء الجمادة التنضبة والتنثقلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولدُ الثعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء في المشهور ولا الناذ فإن صح هذا النقل فملل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهى عن التسبب في إتلاف النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يحتسب منه القصد .

وعُطِف على الأمر بالإتيان للإشارة إلى حلة مشروعية الإتفاق وإلى سبب الأمر به فإن ترك الإتفاق في سبيل الله والخروج بدون عُدّة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهَيْجَا بنير سِلَاح *

فلذلك وجب الإتفاق ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقادٌ غير صحيح ، لأنه كالذى يلقي بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى ، فهذا النهى قد أفاد المنين جميعاً وهذا من أبدع الإيجاز .

وفي البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا الميالة وإن لم يكن إلاّ سهم أو مشقص فأت به .

وقد قيل في تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أن أتقوا أمرٌ بالنفقة على الميال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويمعده قوله في سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثاني أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويمدده عدم مناسبة المصنف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإتيان في الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .
الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة : الاستسلام في الحرب أى لا تستسلموا للأمر .
الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإتيان فيه بإصلاح أموالهم .

روى اترمذى عن أسلم أبى عمران قال : كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقي بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما أزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكفر فاصروه قل بمعنىنا لبعض سرا دون رسول الله : إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أمر الإسلام وكثر زامروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ماضع منها فأزّل الله على نبيه رد علينا ماقلنا : « وأتقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا النزواها ، والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة .
ووقع فعل « تلقوا » في سياق النهى يقتضى عموم كل إلقاء باليد إلى التهلكة أى كل تسبب في الهلاك من عمد فيكون منهيا عنه محرما ما لم يوجد مقتضى لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فالتفريط في الاستعداد للجهاد حرام لا محالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها ياتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء في مثل هذا الخبر الذى رواه الترمذى من أبى أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خزيمة منددا (من المالكية) ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع في نجاة أو في نكابة العدو أو قصد تجربة المسلمين عليهم ، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد برأى النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فلما نافعنا مؤلما لا يكون عسنا فلا نقول إذا ضربت رجلا تأديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فلما مضرا ملأنا لا يسمى عسنا .

وفي حذف متملق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شيء » .

وفي الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر بالاعتداء على المتدنى والإعاق في سبيل الله والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحجبها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاقتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والثلوب وبمحافظة أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق ، والرب تقول : « ملككت فأسجج » ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله المبدأ سبب الصلاح والخير دنیا وآخرة ، واللام للاستغراق العرفي والمراد المحسنون من المؤمنين .

﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا بِرُءُوسِكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَغَدَاةً مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةً أَوْ نُكُتًا ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بمعنىها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تبجل هذه الجملة عطفا على التي قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتى في حديث كعب بن عجرة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

والإتمام لإكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه.

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين: أحدهما وهو ألا أكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى «وأتعوا الحج» أى كلوه إن شئتم فيه، وكذا قوله تعالى «ثم آتوا الصيام إلى الليل» على ما اختارناه وقوله تعالى «فأتوا إليهم مهادهم»، ومثله أن تقول: أسرع السير للذى يسير سيرا بطيئا، وثانيهما أن يجيء الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة فنظير قوله تعالى «ولأنتم نعمتى عليكم»، وذلك كقولك: أسرع السير فادع لى فلانا مخاطبا به مخاطبا لم يشرع فى السير بعد، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة، ونظيره قولهم: «وسع فم الركية» وقولهم: وسع كم الحجة وضيقت جيبها» أى أوجدها كذلك من أول الأمر، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذى منه مادة تلك الصيغة.

والآية تحتتمل الاستمالة، فإن كان الأول فعلى أمر يا كمال الحج والعمرة، بمعنى ألا يكون حجا وعمرة مشوبين بشئ واضطراب أو هى أمريا كالمها وعدم الرجوع فنهما بمد الإيهال بهما ولا يصدم فنهما شئان العدو، وإن كان الثانى فهى أمر بالإتيان بهما تامين أى مستكملين ما شرع فنهما:

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التى قبلها، وكان هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصلوة فى الحج وكذا فى العمرة على القول بوجوبها.

واللام فى الحج والعمرة لتعريف الجنس، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين تميزتان عن بقية الأجناس، فالحج هو زيارة الكعبة فى موسم معين فى وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة، والعمرة زيارة الكعبة فى غير موسم معين وهى لكل فرد بمفرده، وأصل الحج فى اللغة بفتح الحاء وكسر هاء تكرار الفعس إلى الشئ أو كثرة قاصده. ومن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفي الأساس : فلان تحببه الرفاق أى تقصده اهـ . فجمله مفيداً يقصد من جماعة كقول الخليل السمدى واسمه الربيع :

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ خُلُوعًا كَثِيرَةً يَحْجُونَ سِبَّ الْبَرْقَانِ لِلزَّعْفَرَا
والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقوله « وأذن في الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجاج ورواحلهم :

عَلَيْهِنَّ شَمْتُ هَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَهِنْ كَأَطْرَافِ الْحَنَى حَوَاشِعِ
وكانوا يتجردون عند الإحرام من غيظ الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقرّبون النساء ولا يضطادون ، وكان الحج طوافاً بالبيت وسعيًا بين الصفا والمروة ووقوفاً بعرفة ونحراً بمعى وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطا ولا سمناً « أى لأنه أكل المترفين » ولا يستقل بسقف ، ومنهم من يحج متجرداً من الثياب ، ومنهم من لا يستقل من الشمس ، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج ، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في تاريخ العرب ، وكان للأمم الماصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليذبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح .

وأتخذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زيارتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربولس) وقبر (ماربطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (غسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من النساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبد بنى الحسحاس وهو من المخضرمين في قوله يصف وحوشاً جرفها السيل :

كَأَنَّ الْوُحُوشَ بِهِ عَسَلًا نُ صَادَفْنِي فِي قَرْنٍ حَجٍّ ذِيَا

أى أسابهن سم فضلهن وقد ذكر ذلك أئمة اللثة ، وقد كان للمصريين والكادان حج إلى البلدان المقدسة عندهم ، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولبيا وهيكل (نفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التى خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيد المشركين ففى ذكره إشارة بأنه يوشك أن يصير فى قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهى مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة فى غير أشهر الحج ، وهى معروفة عند العرب وكانوا يحملون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والحرم وسفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعنا الأثر ، وخرج صر ، حلت العمرة لمن اعتمر » وللمهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بسد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل .

واسطلاح المَعرِيُون ، على جمل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرمة مضر فقلب رجب مضر ، وتبهم بقية الرب ، ليسكون السافر للعمرة آمناً من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجباً (منصل الأُسنة) ويرون العمرة فى أشهر الحج فجوراً .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن الكعبة بيت الله وحرمة ، فتقييد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم ، وهم الذين يمنوا المسلمين منه ، كى لا يسأم المسلمون من الحج الذى لا قوا فيه أذى المشركين فقبل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة فى الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشيء الصالح المرغوب فيه إذا حُف به ما يكدره لا ينبغي أن يكون ذلك صارفاً عنه ، بل يجب إزالة ذلك المارض عنه ، ومن طرق إزالة الفتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويجوز أن يكون التقييد بقوله « لله » لتجريد النية عما كان يخامر نوايا الناس فى الجاهلية من التقرب إلى الأصنام ، فإن المشركين لما وضعوا هبلًا على الكعبة ووضعوا إسافًا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوائفهم وسميهم الأصنام مع الله تعالى . وقد يكون القصد من هذا التقييد كلنا الفائدتين .

وليس في الآية حجة عندما للشوابي حنيفة رحهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فحصل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لها ، فأما مالك فقد عدّها من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والالتزام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يحكم إتمامها حكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملاً في القدر المشترك من الطلب اعتماداً على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيها مثله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلاً على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامها فإذا أن يكون الأمر بالإتمام مراداً به الإتيان بهما تأمين أي مستجمعي الشرائط والأركان ، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام ، ولأنه مضمود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كفاية من الأمر بالفعل .

والحق أن حل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون دلماً للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الآحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التمكن بالإتمام من إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحصل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الانقضاء ، ويكون حقيقة وإيجازاً بديماً ، وهو الذي يؤخذ به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نواوا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب التوصل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتوا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له المصام .

فالحق أن الآية ليست دليلاً لحكم العمرة وقد اختلف العلماء في حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص في تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والتابعين .

وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبها ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاؤوس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشمي وسعيد بن جبيرة ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تتمروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذي ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيق ضمنية ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التصريح وآتي لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً قلت : العمرة واجبة أم عمل الاحتجاج قوله : لم أسمع الخ ، ولأن الله تعالى قال « والله على الناس حج البيت » ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان ما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقته ، واحتج أصحابنا أيضاً بحديث : بني الإسلام على خمس وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيها العمرة ، وحديث الأعرابي الذي قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال : أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرئت فيها مع الحج ، ويقول بعض الصحابة وبالاختياط .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بممرة ثم الحل منها في مدة الحج ثم الحج في هامة ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، ففي البخاري أخرجه حديث أبي موسى الأشعري قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بم أهلت ؟ قلت : أهلت كإهلال النبي . قال : أحسنت هل معك من هدى قلت : لا ، فأمرني فطعت بالبيت وبالصفا والروة ثم أمرني فأحلت فأنت امرأة من قومي فشطنتي أو غسلت رأسي ، ثم أهلت بالحج فكنت أفق الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال : أن تأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » وأن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحمل حتى بلغ الهدى محله ، يريد عمر والله أعلم أن أبا موسى أهل بإهلال كإهلال النبي صلى الله

عليه وسلم ، والنبي كلن مهلا بحجة وعمرة مما فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحل في أثناء حجه وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كلن قارنا ولم يحل ، وهذا مبني على عدم تخصيص المتواتر بالأحد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة قيس في النفقة .
وقوله « فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَاَسْتَيْسِرْ مِنَ الْهَدْيِ » عطف على (أتوا) ، والقاء للتفريع المذكري فإيه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سببا للحج ؛ لأن وقته يفوت غالبا بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ، والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منعه مانع قال تعالى «للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله» أي منهمم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة : وما هَجْرٌ لِيَّ أَنْ تَكُونَ تَبَاعَدْتُ عَلَيْكَ وَلَا أَنْ أَحْصَرَكَ تَكْ شَفُول

وهو فعل مهموز لم تنكسبه همزته تعدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده . هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير المدو ، وكثر استعمال حصر الجرد في المنع من المدو ، قال « وخذوم واحصروم » فهو حقيقة في المنين ولكن الاستعمال غلب أحدهما في أحدهما كما قال الزغشري في الكشف ، ومن اللونيون من قال : أحصر حقيقة في منع غير البدو وحصر حقيقة في منع المدو وهو قول الكسائي وأبي عبيدة والزهج ، ومن اللونيون من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً . وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كرهه لهم فأتى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يشك في وقوعه ، والقصود إشارتهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقرينة قوله تعالى حقه : فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوي في أن المراد منه الأمن من خوف المدو ، وأن هذا التعميم فيه قضاء حق الإيجاز في جمع أحكام الإحصار ثم تفرقتها كما سأبينه عند قوله تعالى « فإذا أمنتم » ، وكأن هذا هو الذي يراه مالك رحمه الله ، ولذلك لم يحتج في الموطن على حكم الإحصار بنير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع المدو ، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة .
ولأن هذه الآية جمعت على التخصر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره المدو

أى مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لأجل الإحصار ،
ولذلك قال مالك بوجود الهدى على من أحصر بمرض أو قئاس أو كثر من كل ما يمنعه
أن يقف الوقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع وجوب القضاء
من قابل لما في اللوطا من حديث معبد بن حزابة الخزوي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم
فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحَكَم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدى ، فإذا
أصح اعتمر . فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب
وهبار بن الأسود حين قاتهما وقوف هرة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الروطأ بأن
النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن
يمردوا لشيء ، ووجه أمحابتنا ذلك بالتفرقة ؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج ؛
فلذلك كان مطالبا بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال
أن الآية وإن صاحبت لكل منع لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهرتها بالسنة ،
وقال الشافعي : لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم
الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدو أو مرض فيه وجوب
القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل
والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية ؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فمومنا نسخ خصوص
الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر ؛
لأن الذين شهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم
ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقرينة قوله (فإذا أمتم) لأنها نزلت في عام الحديبية
وهو إحصار عدو ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدو فبنيص الآية ، وأما
غيره فبالتقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي ، ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛
إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركعي الإسناد

وهو السند إليه دون السند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره في الكشاف فليكن ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أى فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى .

ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك ؛ بأنها مما يجب إتمامه بمبدأ الإحرام باتفاق الجمهور .
و (استيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيـد كاستصعب عليه بمعنى صعب أى ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر .
والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو قتل من أهدى ، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى^(١) ، فإن كان اسما فن بيانية ، وإن كان جمعا فن تمييزية ، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدى النعم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فليبه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فاتت الناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .

وقوله « ولا تملقوا رؤوسكم » الآية بيان للملازمة حالة الإحرام حتى ينصر الهدى ، وإنما خص النهى عن الملق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ويعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية فن الإحلال لعدم وضوح الملازمة .
والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال الناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في الناسك .

والحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان محل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والراد به هنا ميلته وهو ذبحه للفقراء ، وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو مئى والأول قول مالك .

وقوله « فن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، الراد مرض يقتضى الحل سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله أو به أذى من رأسه كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكرامية التصريح بالقمل . وكلمة من للإبتداء أى أذى ناشئ عن رأسه .

(١) جدية السرج شيء عشوي يحمل تحت دفي السرج .

وفي البخاري عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبيء والقمل يقنأثر على وجهي ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واخلق رأسك ، فنزلت هذه الآية في " خاصة وهي لكم عامة اه » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ . وقوله « فدية من صيام » محذوف المسند إليه لظهوره أى عليه . والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رؤسكم » وقد أجل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضمين ويسكون السين مع تثليث النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التصد وهو المراد هنا مشتق من نَسَكَ ككسر وكرم إذا عبد وذبح لله وسعى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى مبدود وفي الحديث « والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم » بمعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَنتُم مِّنَ الْحُجِّ فَتَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا أَنتُم مِّنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للمطف على « أحصرتم » لأن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، وللمها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام التمتع إن لم يجد هديا لثلاثة أيام في مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء للمجرد التضييق الذي كرى .

وجيء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه ، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمنا ، أمانا ، وأمانا ، وأمنة ، وأمانا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول : أمنت من العدو ، ويعدى إلى المأمون تقول : أمنت فلانا إذا جعلته أمنا منك ، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه وفي القرآن ثم يبلغه مأمنه فلن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم في قوله تعالى « رب أجل هذا بلدا آمنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمتم ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا في عام حرة القضاء ممتعرين وناوين ؛ إن مكثوا من الحج أن يحجوا ، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تمتعروا فاعتمروا وانتظروا الحج إلى عام قائل ، واغتصموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعلية هدى عوضاً عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يتمكن معه المحصر من حج ولا عمرة ، وأن قوله فإذا أمتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج ، أى أنه فات الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسهه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلاً ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بالآتي في كلنة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى ، إذ أباح العمرة في مدة الحج بعد أن كان ذلك محظوراً في عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أعظم الفجور .

فالباء في قوله بالعمرة صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره مترعباً إلى وقت الحج أو بالغاً إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشرين من الحجة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمناً لا يكون فيه المستمر عرماً وهو الإحلال الذي بين العمرة والحج في التمتع والقرآن ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذي بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوي أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع والقرآن وهو من شرائع الإسلام التي أبطل بها شريعة الجاهلية ، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة في أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أهله ، وخص القرآن بأن يقرن الحج والعمرة في إهلال واحد يبدأ في فعله بالعمرة ثم يحل منها ويموز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس ، وإطلاالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج ، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولقد ساء سماء تتعما .

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفته فالجمهور على جوازه ، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك ، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته ، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا ، وخالفه علي وعمران بن حصين ، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي و نزل القرآن ثم قال رجل من رآيه ما شاء (يريد عثمان) ، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقتارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معا ونعم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أي عام الوداع) فقال لي بم أهلت ؟ قلت أهلت بإهلال كإهلال النبي فقال لي هل ملك هدى قلت لا فأمرني فطفت وسمعت ثم أمرني فأحلت وغسلت رأسي ومسحتني امرأة من عبد القيس ، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر : إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى عمله ، وجهور الصحابة والتفهاء يخالفون رأي عمر يأخذون بخبر أبي موسى ؛ - ومحدث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لولا أن مئى الهدى لأحلت» ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى عمله ، فلمه رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لبيته وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للفتاوى من كتاب أو سنة لأن فعل النبي (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر ، إذ قد شهد كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم ، كان أبو بكر وعمر يريان أفراد الحج أفضل من التمتع والقران وبه أخذ مالك ، وروى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديتين المتعارضين بعمل الشيخين ، وكان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف

هوفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور يقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام » الآية عطفت على فمن تمتع ، لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فااستيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فمطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة في الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشرة أيام ثلاثة منها في أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « في الحج » أى في أشهره إن كان قد أمكنه الاعتبار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتذر تلك سنة أخرى لا تعرض إليها في الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلك الحساب أى جامعته فالحاسبه إذا ذكر هدين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى العدود كذا فصيفت لهذا القول صيغة نحت مثل بسم إذا قال باسم الله وحول إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلك متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالنداء هُنَّ حَسِي وستٌ حين يذكركنى المشاء
فذلك تسمة في اليوم رَيٌّ وشُرْبُ المرء فوق الرَيِّ داء

فلفظ فذلك كلمة مؤنثة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما تقول في قوله « تلك عشرة كلمة » إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكى لفظ « تلك » لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنان فذلك خمس وسادسة تتيمل إلى الثَّمام

(أى إلى التَّم والتَّعجيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوه ، فقليل هو مجرد تأكيد كما تقول كتب يدي يعنى أنه جاء على طريقة ما وقع في شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربي ولا يفيد إلا تقرير الحكم في التعن مرتين ولذلك قال صاحب الكشف لما ذكر مثله « كقول العرب هلمن خير من علم » .

ومن المبرد أنه تأكيد لرفع توهم أن يكون بقى شيء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين سوم ثلاثة أيام في الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بجملية المراد بقوله « تلك عشرة » وتبعه صاحب الكشف فقال « الواو قد نجىء للإباحة في نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين فذلكت تقياً لثوهم بالإباحة » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير التي يجوز منه الجمع ولا يتعين .

وفي كلا الكلامين حاجة إلى إيابة منشأ ثوهم معنى التخيير فأقول : إن هذا للمعنى وإن كان خلاف الأصل في الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا تردله ، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لا أنه قد يتوهم من حيث إن الله ذكر عدددين في حالتين مختلفتين وجعل أقل المدينين لأشق الحالتين وأكثرهما لأخفهما ، فلا جرم طرأ ثوهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى بإيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تحريقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت قائمة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِمَرْثَمٍ مِّمَّتْ رِيبَهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً » إذ دل على أنه أراد من موسى عليه السلام متاجاة أربعين ليلة ولكنه أبغها إليه موزعة تيسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنها عددان مباركان ، ولكن قائمة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عدددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج فيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالتمزل .

وقائمة جعل بعض الصوم في مدة الحج جعل بمض المباداة عند سببها ، وقائمة التوزيع إلى ثلاثة وسببها أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال الدينية وقضائية .

وأما قوله « كلمة » فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا يتقص منها شيء ، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كال لصاعته ، فالكمال مستعمل في حقيقته وبمازده .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء في الكلام ، وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على التريب عن مكة كي لا يبعد السفر للعمرة فأما المسكى فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدى في التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف في تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعي : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال طهطا : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل مرفة ، ومَر ، وعُرنَة ، وضجنان ، والرجيع ، وقال الزهري : أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما إلى ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكيين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بمد بيان الأحكام التي لا تخلو من مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » انتج بقوله « واعلموا » اهتماما بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر انتج الأمر بالعلم ، لأنه في معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا في ذلك ، فأفاد مفاد إن ، وتقدم آتيا عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾

استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « وَفَعَّلَ عَلَى النَّاسِ حَجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا » في سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالاً ، وهذه الآية فيها بيان أعماله ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية « وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ » نحو من ثلاث سنين فتكون (فيها رى) من الآيات التي أمر الرسول عليه السلام بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهي وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى في أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشماؤه .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تفسير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهي من اللوروثه مندعم عن شريعة إبراهيم ، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبعضها بعض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهراً وأياماً وحرّموا بعده بقية ذي الحجة والحرم كله ، فتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجاج إلى آفاقهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مُضَرّ لأنه شهر العمرة .

ف قوله : « الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ » أى في أشهر ، لقوله بعده « فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ » ولك أن تقدّر: مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهراً ربيع » .

والقصود من قوله « الْحَجُّ أَشْهُرٌ » يحتمل أن يكون تعبيداً لقوله « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ » فهو يتألف من ترك الرفث والفُسُوق والجِدَالَ ، لصعوبة ترك ذلك على الناس ، ولذلك قلّت يجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك في الموطأ : أن عائشة قالت لمروة بن الزبير يا ابن أخي إنما هي

عشر ليال فإن تخلج في قسك شيء فدعه ، تعنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريرا لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله «إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا بالآية» وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أثلج له .

والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا في أن ذاك الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوما منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهرى وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثاني ابن عباس والسندي وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك . وقال بالثالث الشافعى ، والرابع قول في مذهب مالك ذكره ابن الحاجب في المختصر غير معزو .

وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كالستحالة ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل في الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخير كطواف الزيارة بعد عشر ذى الحجة ، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دما ومن يرى خلافه يرى خلافه .

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعى وأبو ثور : لا يجزئ ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعى بقوله تعالى «الحج أشهر معلومت» ، وقال أحمد : يجزئ ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعى : يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة في بقية ذى الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالذرة ، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعى بقوله تعالى «يسألونك عن الأهلة قل هي موافيت للناس والحج» إذ جعل جميع الأهلة موافيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس في الآية تميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة سالحة للتوقيت إجمالا ، مع التوزيع في التفصيل فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للائمة حجة فيها لتوقيت الحج. وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفرع على هاتئ المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها ويبان أم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هي الزم عليه وهو الإحرام، ويشترط في النية عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسوق الهدى ، وعند الشافعي يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولاً أو عملاً وهو أرجح ؛ لأن النية في العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارئة الإهلال للاغتسال والتلبية واستواء الرحلة براكبها .

وضمير « فبهن » للأشهر ، لأنه جمع لغير عاقل فيجوز على التأنيث .

وقوله « فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين جملة الشرط والجواب ما في معنى « لأرقت » من ضمير يمود على (من) ؛ لأن التقدير فلا يرفت .

وقد نفى الرقت والفسوق والجدال نفى الجنس مبالغة في النهي عنها وإبادهما عن الحاج ، حتى جعلت كتابها قد نهى الحاج عنها فانهى فاشتقت أجناسها ، ونظير هذا كثير في القرآن كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة الأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وقيل للأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فعل كما قررره في الكشف في قوله « والمطلقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أو آخر الكلمات الثلاث النفية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس نساء ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رقت وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس غيرنص وقرأ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نساء وعلى أنه عطف جملة على جملة فروى عن أبي عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رقت ولا فسوق » يعني أن خبر لا عنذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم اجداً النفي فقال: « ولا جدال في الحج » على أن في الحج خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبر مستعمل في النهي .

والرفث اللغو من الكلام والتفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول المعاج :

وَرَبُّهُ أَسْرَابٌ جَمِيعٌ كُتِبَ عَنْ أَلْفَا وَرَقَّتِ التَّكَلُّمُ

وفعله كعصر ، وفرج وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لتصدح المنيين الصريح والكناية ، وكانوا

في الجاهلية يتوقنون ذلك ، قال النابتة :

حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا نَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالنزل .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد

بينت السنة ذلك بصراحة ، فالدخل في الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة

وذلك جميع وقت الإحرام ، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويميد حجه إذا لم يحض وقوف

هرفة ، والإقضاء في التابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافي بجرد الحج والزهد المطلوب فيه

يقطع النظر عن تمتد أو نسيان ، وقال الشافعي في أحد قوليه وداود الظاهري : لا يفسد

الحج وعليه هدى ، وأما منازلة النساء والحديث في شأن الجماع للمباح فدرمة ينبني سدها ،

لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله في الحج .

وليس من الرفث إثشاء الشعر القديم الذي فيه ذكر النزل ؛ إذ ليس القصد منه إنشاء

الرفث ، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم ببيت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه

خصين بن قيس : أترث وأنت محرم ؟ فقال : إن الرفث ما كان عند النساء أى الفصل الذى عند

النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة ، وقد قيل أراد به هنا النهي عن الذبح

للأنعام وهو تفسير مروي من مالك ، وكأنه قاله لأنه يمتلئ بإبطال ما كانوا عليه في الجاهلية

غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكنت جميع المفسرين من حكم الإتيان بالفسوق

في مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرفث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام

مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد

سوى ابن حزم فقال في المحلى : إن مذهب الظاهرية أن المعاصى كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبائر لا يفسد الحج وأن تمتد الكبائر ففسد للحج وهو أخرى بإفساده من قربان النساء التي هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خصمه خصاما شديدا وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » في سورة النساء ، إذ قاتنا بيانه هنا .

واختلف في المراد بالجدال هنا ف قيل السباب والمناظرة ، وقيل تجادل الرب في اختلافهم في الموقف ؛ إذ كان بعضهم ينف في عرفة وبعضهم ينف في جمع وروى هذا من مالك .

واقف الملاء على أن مدارسة العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال النهي عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن العنشرى لما أتم تفسير الكشاف وضمه في الكعبة في مدة الحج بقصد أن يطالعه الملاء الذين يحضرون الموسم وقال : من بناه أن يجادل في شيء فليعمل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلا : بماذا فسرته قوله تعالى « ولا جدال في الحج » وأنه وجم لها ، وأنا أحسب إن سمعت هذه الحكاية أن العنشرى أعرض عن مجاوبته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم ، وانفخوا على أن المجادلة في إنكار الفكر وإقامة حدود الدين ليست من النهي عنه فالتفتي منه هو ما يجر إلى المناظرة والشاعة وينافي حرمة الحج ولأجل ما في أحوال الجدال من التضميل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تعملوا من خير يعلمه الله » عقب به النهي عن التهيأت لقصد الاتصاف بأشداد تلك التهيأت فكأنه قال : لا تعملوا ما نهيتكم عنه وافعلوا الخير فاعلموا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله : « فلا رفث » إلخ :

﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَآتُوا بِالْأَلْبَابِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تعملوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير ، والمعنى وأكثروا من فعل الخير .

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله السافر ، وهو تفعل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تممتم وتممتم أي جعل ذلك منه .

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت . قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها .
 لمح النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيها بعض ما يدعو النبي إليه أخذاً من هذه الآية وغيرها :
 إذا أنت لم ترَ حَلَّ زاد من التقى ولأقبتَ بمد الموت من قد تزودا
 ندمت أن لا تكونَ كمثلِه وأنت لم تُرصدِ بما كان أرضدا
 فقله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج ترميزاً بقوم من أهل اليمن كانوا يبيتون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله ^(١) فيكونون كلا على الناس بالإحلاف .

فقله « فإن خير الزاد » إلى إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيهاً بالتفريع على أنه من التقوى ؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والمرض .

وقوله « وأتقون » بمنزلة التأكيد لقله « فإن خير الزاد التقوى » ولم يزد إلا قوله « يَنَّا ولى الألب » الشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل القول .

والألباب : جمع لب وهو العقل ، واللب من كل شيء : الخالص منه ، وفله كَبُّ لب بضم اللام قالوا وليس في كلام العرب فَعْل يفعل بضم العين في الماضى والمضارع من الضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه من يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيراً .

فقله « فإن خير الزاد التقوى » بمنزلة التذليل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص ، وموقع قوله « وأتقون يَنَّا ولى الألب » على احتمال أن يراد بالتزود معناه الحقيقي مع المجازى إفادة الأمر بالتقوى التي هي زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوى الدينية بصون المرض .

(١) كانوا يقولون : كيف نخرج بيت الله ولا يطمنا ؟ وكانوا يقدمون مكة بئياهم التي قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها ، وكان يقية العرب يسمونهم الطلس ؛ لأنهم يأتون طلسا من التبار .

والفقير مصدر اتى إذا حذر شيئاً، وأسلمها بقي قلبوا ياها واوا للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كقوله كَفَرَنِي وَصَدَّقِي، وقد أطلقت شرها على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واحتساب نواحيه وقد تقدمت عند قوله تعالى «هُدًى لِلْمُتَّقِينَ» .

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾

جمله معترضة بين التماطين بمناسبة النهى عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتحرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعى إطلاقاً لما كان عليه المشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمُحَرَّم بالحج حراماً .
فالفضل هنا هو المال، وابتداء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى «وآخرون يضرّون في الأرض يبتغون من فضل الله» .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي الحجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كَادَتْ تُسَافِطُنِي رَحْلِي وَمِثْرَتِي بِذِي الْحِجَازِ وَلَمْ تُحَسَّسْ بِهِ نَمًّا^(١)
مِنْ صَوْتِ حَرِيمَةٍ قَالَتْ وَقَدْ ظَنَمُوا هَلْ فِي مُحَنِّفِكُمْ مَنْ يَشْتَرِي أَدْمًا
قُلْتُ لَهَا وَهِيَ تَسْمَى نَحْتُ كَبْتَهَا لَا تَحْطِمْكَ إِنْ الْبَيْعَ قَدْ زَرِمَا
أى أقطع البيع وحرم، ومن ابن عباس: كانت عكاظ، ومِجَنَّة، وذو الحجاز أسواقاً في الجاهلية فهاؤموا أن يتَّجروا في المواسم فنزلت : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في موسم الحج اهـ . أى قرأها ابن عباس بزيادة في مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تقصع مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين يوماً وفيها تباع قنائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون من عكاظ إلى مِجَنَّة ثم إلى ذي الحجاز، والظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذى الحجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي الحجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

(١) الضمائر الثلاثة المستتر في الأفعال في هذا البيت عائدة إلى الراحلة للذكورة في أبيات قبله .

بَاتَ ثَلَاثَ لَيَالٍ ثُمَّ وَاحِدَةً بِذِي الْحِجَاذِ تُرَاعِي مَثَرًا لَا زَيْجًا
 ثم ذكر أنه خرج من هناك حاجًا فقال :
 * كَذَبْتُ نَسَائِي عَلَى رَحْلِي وَمِثْرَتِي *

﴿ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ قَاذِرُكُمْ أَنْتُمْ لَآتٍ بِهَاجِلٍ مِنْ لَدُنِ اللَّهِ أَفَافُكُونَ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولا فسوق » الآية ، عطف الأمر على النهي ، وقوله :
 إذا أفضتكم شرط للمقصود وهو : قاذروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأسلمها من فاض الماء إذا كثرت على ما يحويه فبرز منه
 وسال ؛ ولذلك سموا إفاضة في المنى ، والجبل مفيض ، لأنه يخرج القداح من
 الرأبة بقوة وسرعة أى بدون تخير ولا جسر لينظر القدح الذى يخرج ، وسموا الخروج
 من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة ،
 والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من مزدلفة .

والرب كانوا يسمون الخارج من عرفة الدفع ، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة ،
 وكلا الإطلاقين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة
 على الخروجين ؛ لما في إفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن في تجنب دفعتم تجنباً لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفع بعض الناس
 بعضاً ؛ لأنهم كانوا يجلسون في دفعهم سواد وجلبة وسرعة سير فهاهم النبي صلى الله
 عليه وسلم من ذلك في حجة الوداع وقال « ليس البر إلا إفاض فإذا أفضتم فليكن بالسكينة
 والوقار » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مسيل متسع تنحدر إليه مياه جبال تحيط به
 تعرف بجبال عرفة بالافراد ، وقد جعل عرفات معلماً على ذلك الوادي بسميته الجمع بألف وتاء ،
 ويقال له : عرفة بسميته الفرد ، وقال القراء : قول الناس يوم عرفة مولد ليس بعربي محض ،
 وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا : يقال عرفات وعرفة ، وقد جاء في عدة أحاديث « يوم عرفة » ،
 وقال بعض أهل اللغة : لا يقال : يوم عرفات ، وفي وسط وادي عرفة جبل يقف عليه ناس
 ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذي الحجة عند الظهر ، ووقف عليه

النبى صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة ، وبى فى أعلى ذلك الجبيل علم فى الوضع الذى وقف فيه النبى عليه الصلاة والسلام فيقف الأُمة يوم عرفة عنده .

ولا يُدرى وجه اشتقاق فى تسمية المكان عَرَقات أو عَرَقة ، ولا أنه علم منقول أو مرئيل ، والذى أخّاره العشرى وابن عطية أنه علم مرئيل ، والذى يظهر أن أحد اللاميين أصل والآخر طارى عليه وأن الأصل (عرفت) من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عرفت إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عرفت) باسمه فى القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة ركن الحج وقال النبى صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الوضع عرفت الذى هو على نقيض الجمع بألف وتاء فمالوه ماملة الجمع بألف وتاء ولم يعموه الصرف مع وجود العلمية .

وجمع المؤن لا يمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما فى المفرد من العلمية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسمّيات بكذا ، فاجمع إلا بعد قصد تكثيره ، فالتأنيث الذى يمنع الصرف مع العلمية أو الوصلية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عرفت) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها ، وذكر (عرفت) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يذكر من الناسك باسمه غير عرفة والصفاء والمروة ، وفى ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافاً لأن حنيفة فى الصفاء والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء .
(ومن) ابتدائية .

والمنى فإذا أفضت خارجين من عرفت إلى الزدلفة .

والتصريح باسم (عرفت) فى هذه الآية الرد على قريش ؛ إذ كانوا فى الجاهلية يقتنون فى (جَمْع) وهو للزدلفة ؛ لأنهم حُتس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقتنون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة ، لأن عرفة من الحل كما سيأتى ، ولهذا لم يذكر الله تعالى الزدلفة فى الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حَيْثُ

أَقَامَنَ النَّاسُ» لَأَن الزَّدَلْفَةَ هُوَ الْمَكَانُ الَّذِي يَفِيضُ مِنْهُ النَّاسُ بِمَدِّ إِفَادَةِ عِرْقَاتِ ، فَذَلِكَ جَوَالَةُ عَلَى مَا يَعْلَمُونَهُ .

و (المشعر) اسم مشتق من الشُّعُورِ أَيْ الْعِلْمِ ، أَوْ مِنَ الشُّمَارِ أَيْ الْمَلَامَةِ ، لِأَنَّهُ أُقِيمَتْ فِيهِ عَلَامَةٌ كَالنَّارِ مِنْ عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَلِلَّهِمْ قُضِلُوا ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ يَدْفُسُونَ مِنْ عِرْقَاتِ آخِرِ السَّاءِ فَيُلْزِقُهُمْ غَيْسٌ مَا بَعْدَ التُّرُوبِ وَهِيَ جَاهَاتٌ كَثِيرَةٌ تَحْشُوا أَنْ يَضِلُّوا الطَّرِيقَ فَيَضِيقَ عَلَيْهِمُ الْوَقْتُ ..

ووصف المشعر بوصف (الحرام) لِأَنَّهُ مِنْ أَرْضِ الْحَرَمِ بِخِلَافِ عِرْقَاتِ .
والمشعر الحرام هو (الزَّدَلْفَةُ) ، سَمِيَتْ مَزْدَلْفَةً لِأَنَّهَا أَزْدَلَفَتْ مِنْ مَسَىِّ أَيْ اقْتَرَبَتْ ؛ لِأَنَّهُمْ يَبْتَغُونَ بِهَا قَاصِدِينَ التَّصْلِيحِ فِي مَسَىِّ .
ويقال للمزْدَلْفَةِ أَيْضًا (جَمْعٌ) لِأَنَّ جَمِيعَ الْحَاجِّينَ يَجْتَمِعُونَ فِي الْوُقُوفِ بِهَا ، الْحُمْسُ وَغَيْرُهُمْ مِنْ عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ ، قَالَ أَبُو ذُؤَيْبٍ .

فِيَابَ يَجْتَمِعُ ثُمَّ رَاحَ إِلَى مَسَىِّ فَأَصْبَحَ رَادًّا يَبْتَغِي الْمَرْجَ بِالسَّجْلِ^(١)
فَن قَالَ : إِنْ تَسَمَّيْتُهَا جَمًّا لِأَنَّهَا يُجْتَمِعُ فِيهَا بَيْنَ الْغَرْبِ وَالْمَشَاءِ فَقَدْ غُفِلَ عَنْ كَوْنِهِ اسْمًا مِنْ عَهْدِ مَا قَبْلَ الْإِسْلَامِ .

وتسمى المَزْدَلْفَةُ أَيْضًا (فُرْحٌ) بِقَافٍ مَضْمُومَةٍ وَزَايَ مُفَتْوحَةٍ مَحْنُومًا مِنَ الصَّرْفِ ، بِاسْمِ قُرْنِ جَبَلٍ بَيْنَ جِبَالٍ مِنْ طَرَفٍ مَزْدَلْفَةٍ وَيُقَالُ لَهُ : الْبَيْقَدَةُ لِأَنَّ الْعَرَبَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ النَّيْرَانَ ، وَهُوَ مَوْقِفُ قُرَيْشٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، وَمَوْقِفُ الْإِمَامِ فِي الْمَزْدَلْفَةِ عَلَى فُرْحٍ .

رَوَى أَبُو حَاوِدٍ وَالتِّرْمِذِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَصْبَحَ يَجْتَمِعُ آتَى فُرْحَ فَوْقَ عَلَيْهِ وَقَالَ : هَذَا فُرْحٌ وَهُوَ الْمَوْقِفُ وَجَمْعُ كُلِّهَا مَوْقِفٌ ، وَمَذْهَبُ مَا لَكَ أَنَّ الْمَيْتَ سَنَةٌ وَأَمَّا النَّزُولُ حَصَّةً فَوَاجِبٌ .

وذهب طائفةٌ وجماعةٌ مِنَ التَّابِيعِينَ وَالْأَوْزَاعِيِّ إِلَى أَنَّ الْوُقُوفَ بِمَزْدَلْفَةِ رُكْنٍ مِنَ الْحَجِّ فَنَ فَاتَهُ يَبْطُلُ حُجُّهُ تَحْسَبًا بِظَاهِرِ الْأَمْرِ بِقَوْلِهِ فَاذْكُرُوا اللَّهَ .

(١) مِنْ آيَاتِ يَصِفُ فِيهَا رَجُلًا يَحْجُجُ لِيَشْتَرِيَ صَلَاتًا مِنْ مَنَى وَالرَّادِ الطَّالِبِ ، وَلِلزَّجِّ مِنْ أَسْمَاءِ السَّلِّ ، وَالسَّجْلِ التَّقْدِ وَأَخْلَقَهُ فِي الْبَيْتِ عَلَى الدَّرَامِ الْمُتَعَوِّدَةِ مِنَ الْوَقْفِ بِالْمَصْدَرِ .

• وقد كانت البرب في الجاهلية لا يغيضون من عرفة إلى الزدفة حتى يجيزم أحد (بنى صوفة) وهم بنو النوث بن مرن أد بن طابجة بن إلياس بن مضر وكانت أمه جرمية ، لقب النوث بصوفة ؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إن هي ولدت ذكرا أن تجعله خادمة الكعبة فولدت النوث وكانوا يحمّلون صوفة يرطبون بها شعر رأس النبي الذي يندرونه لخدمة الكعبة وتسمى الربيط ، فكان النوث على أمر الكعبة مع أخواله من جرم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جعل الإجازة للنوث ثم بقيت في بنيه حتى انقرضوا ، وقيل إن الذي جعل أبناء النوث لإجازة الحاج هم نوك كندة ، فكان الذي يجيزهم من عرفة يقول :

لَا هُمْ لِي تَابِعُ تَبَاعَةً إِنْ كَانَ إِيَّاهُ قُلَى قُضَاعُهُ

لأن قضاة كانت تحل الأشهر الحرم ، ولما انقرض أبناء صوفة سارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالتعدد فكانت في آل صفوان منهم وجاء الإسلام وهي بيد كُرب بن صفوان قال أوس بن مفرأ :

لَا يَبْرَحُ لِلنَّاسِ مَا حَجَّجُوا مُرَقَّتَهُمْ حَتَّى يُقَالَ أَجِزُوا آلَ صَفْوَانَا

﴿ وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لِنَالِضًا لَيْنًا ﴾ 190

الواو عاطفة على قوله « فاذكروا الله عند الشعر الحرام » والمطف يقتضى أن الذكرك المأمور به هنا غير الذكرك للمأمور به في قوله « فاذكروا الله عند الشعر الحرام » فيكون هذا أمرا بالذكرك على العموم بعد الأمر بذكرك خاص فهو في معنى التذييل بعد الأمر بالذكرك الخاص في الشعر الحرام .

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله « كَمَا هَدَانَكُمْ » فوقها موقع التذييل . وكان مقتضى الظاهر ألا تمطف بل تفصل وعدل عن مقتضى الظاهر فطفت بالواو باعتبار منابرتها للجملة التي قبلها بما فيها من تليل الذكرك وبيان سببه وهي متأخرة ضعيفة لكنها تصصح المطف كما في قول الحارث بن همام الشيباني :

أَيَا بَنِي زَيْبَابَةَ إِنْ تَلَقَّيْ لَا تَلْقَى فِي النَّعْمِ النَّازِبِ

وَتَلْقَى بِشَعْبِي أَجْرَدُ مُسْتَقْدِمِ الْبِرِّ كَةِ كَالرَّاكِبِ

فإن جملة تلقى الثانية هي بمنزلة بدل الاشتغال من لا تلقى في النعم المازب لأن مناه لا تلقى راعى إبل وذلك النفي يقتضى كونه فارسا ؛ إذ لا يخفى الرجل من إحدى الحائتين فكان الظاهر فصل جملة تلقى تشدد في أجرد لكنه وصلها لمنايرة ما .

وقوله « كما هدّسكم » تشبيه للذكر بالهدى وما مسدرة .

ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايه إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون إن الكاف في مثله للتعليل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « فتبّرأ منهم كما تبّرأ منا » وكثر ذلك في الكاف التي اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وتعمل ذلك خصص بما الكافة والحق أنه وارد في الكاف المقترنة بما وفي غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى المأخوذ من ما المسدرة و « إن » غفنة . من إن الثقلية .

والرأد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير الناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَأَسْتَفِرُّوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ ﴾ ١٩٩

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم لتراخي الإخبارى للترقى في الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإضافة المذكورة في قوله تعالى « فإذا أفضت من عرفات » وأن المطف بهم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس » إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها لإبطالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قُزَح) السعى بجمع وبالشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دكان دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمون الحُجس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » اهـ

فالخطاب بقوله : « أفهضوا » جميع المسلمين والراد بالناس عموم الناس يعنى من عدا قريشا ومن كان من الحبس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن وفدوا وكثانة وأحلافهم .
 روى الطبرى عن ابن أبى نجيم قال : كانت قريش لا أدرى قبل الفيل أم بعده اجتمع أمر الحبس رأيا قالوا : نحن ولالة البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا نمظمو شيئا من الحبل كما تمظمون الحرم « يعنى لأن عرفة من الحبل » فإنكم إن فعلتم ذلك استخفتم العرب . بحرمكم وقالوا : قد عظموا من الحبل مثل ما عظموا من الحرم فذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها وكانت كثانة وخزاعة قد دخلوا معهم فى ذلك اه . يعنى فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الصبح حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم فى مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع ، لأنها يجمع بها الحبس وغيرهم فى الإفاضة فكون الآية قد ردت على قريش الاقتصاد على الوقوف بمزدلفة .

وقيل : المراد بقوله « ثم أفهضوا » الإفاضة من مزدلفة إلى منى ، فكون ثم لتراخى والترتيب فى الزمن أى بعد أن تذكروا الله عند الشمر الحرام وهى من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال ، وكان عليها العرب فى الجاهلية وكانت الإجازة فيها بيد خزاعة ثم سارت بمدم لبي قدوان من قيس عيلان ، وكان آخر من تولى الإجازة منهم أبا سيارة محمية بن الأهمز أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن قصت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج ، وكانوا فى الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشور ذى الحجة بعد أن تطلع الشمس على تبير وهو أعلى جبل قرب منى وكان الذى يميز بهم يقف قبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه « اللهم بفض بين دوائنا ، وحَبِّ بين نساءنا ، واجعل المال فى صحائفنا ، اللهم كن لنا جارا من نخافه ، أو قوا بهدكم ، وأكرموا جاركم ، وأقروا ضيفكم . »
 فإن قرب طلوع الشمس قال : « أشترق تبير كيا نُنبر » ويركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دَفَعَ بهم وتبعه الناس وقد قال فى ذلك راجزم :

جَلُّوا السَّيْلَ عَنْ ابْنِ سَيَّارَةٍ وَعَنْ مَوَالِيهِ بَنِي قَزَّارَةٍ

حَتَّى يُمَيِّزَ سَالِمًا حِمَارَهُ مُسْتَقْبِلَ الْقَبْلَةِ يَدُهُ جَارَهُ

أى يدعو الله تعالى لقوله : اللهم كن لنا جارا من نخافه .

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو حنابلة .

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون فى منهدلة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بمد : فإذا قضيت مناسككم .

وقوله : « واستغفروا لله » عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بهرفة .

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْخُلُوا أَلْهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَنَّ النَّاسَ مَن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُو فِي الْآخِرَةِ مِّن خَلْقٍ وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾²⁰²

تفريع على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى الدفع من منهدلة إلى منى أولانها تستلزم ذلك ومنى هى محل رى الجمار ، وأشارت الآية إلى رى جرة العتبة يوم عاشوراء الحجة فأمرت بأن يذكر الله عند الرى ثم الهدى بمد ذلك وقد تم الحج عند ذلك ، وقضيت مناسككم .

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرى يوم النحر إلا جرة العتبة من بمد طلوع الشمس إلى الزوال ثم نحر بمد ذلك ، ثم يأخذ الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قرآن النساء .

والتناسك جمع منسك مشتق من نساك من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى « وأرنا منسكنا » فهو هنا مصدر ميمي أو هو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله : قضيت مناسككم .

وقرأ الجميع يناسككم فكذلك الكافين وقرأه السوسى عن أبى عمرو يذاهم وهو الإذعام الكبير .

وقوله: « فَاذْكُرُوا اللَّهَ » أعاد الأمر بالذكُر بعد أن أمر به وبالإستغفار تحضيضاً عليه وإبصاراً لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القبول والتفاخر، فإنه يجر إلى الرأى والجدال، والمقصود أن يكون الحاج متمسكاً في العبادة خلاً وقولاً واعتقاداً .

وقوله « كَذْكُرِكُمْ آباءكم » بيان لصفة الذكُر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف أى ذكُر كذا كذْكُرِكُمْ إلتح إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال في أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم، فكانوا يقفون بين مسجد منى أى موضعه وهو مسجد الخيف وبين الجبل (أى جبل منى الذى مبدؤه القبة التى ترى بها الجرة) فيقولون ذلك .

وفى تفسير ابن جرير من السدى : كان الرجل يقوم فيقول : اللهم إني أرى أنى كان عظيم القبة عظيم الجنة كثير المال فأعطينى مثل ما أعطيته . فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالاً مجوزاً من ذلك .

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة والتكرار وتميم أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤخذ بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء .

وقوله « أوأشد ذكراً » أصل أو أنها للتخيير ولما كان المطفوف بها في مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل في المطفوف عليه أفادت (أو) معنى من التدرج إلى أعلى، فالقصد أن يذكر الله كثيراً، وشبه أولاً بذكر آبائهم تعريضاً بأنهم يشتغلون في تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يمشوا بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر .

ولهذا قال أبو على الفارسي وابن جني : إن (أو) في مثل هذا للإضراب الإلتقالي وتقياً لاشتراط تقدم نفي أو شبه واشتراط إعادة العامل .

وعليه خرج قول قتادة « وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون »، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولاً إظهار أن الله حقيق بالذكُر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكُر .

و (أشد) لا يخلو من أن يكون منطوقاً على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بمذكوره كذْكُرِكُمْ آباءكم تقديره : « فاذكروا الله ذكراً كذْكُرِكُمْ آباءكم » فتكون فحظة أشدالتى فى آخره فحظة نصب، فنصبه بالمطف على المصدر المحذوف الذى دل عليه قوله كذْكُرِكُمْ بالتقدير :

ذكرنا كذا ذكر كم آباءكم ، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكرنا) يظهر أنه تمييز لأشد ، وإذا قد كان أشدوصفا لذكر القدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك يناقى القصد من التمييز الذى هو لإزالة الإبهام ، إلا أن مثل ذلك يقع فى الكلام القصيح وإن كان قليلا لئلا لا تنافى الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين ، مع إفاضة التمييز حيثئذ توكيد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون : هو أشح الناس رجلا ، وما خير الناس اثنين ، وهذا ما درج عليه الزجاج فى تفسيره ، قلت : وقريب منه استعمال تمييز (نعم) توكيدا فى قول جرير :

تَزَوَّدَ مثلَ زادِ أبيك فينا فنمَّ الزاد زادُ أبيك زادا

وبجوز أن يكون نصبه أشده على الحال من (ذكر) الموالى له وأن أصل أشد نمت له وكان نظم الكلام : أو ذكرنا أشد ، فقدم النعت فصار حالا ، والداعى إلى تقديم النعت حيثئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه ، وليباعد ما بين كلمتي الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان .

أو أن يكون (أشد) مطوفا على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله « كذا ذكركم » ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو ، فالكوفيون لا يعمونه وواقفهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حزة « واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام » بجز الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفى قوله تعالى « تخشية الله أو شد خشية » فى سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار ، وبعض النحويين جوزوه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب فى إيضاح الفصل ، وعليه فتحة أشد نائبة عن الكسرة ، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فاتصاف « ذكرنا » على التمييز على نحو ما تقدم فى الوجه الأول من سيبويه والزجاج .

ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب (أو أشد ذكرنا) فهما تصف دعاء إليهما الفراء من ترادف التمييز والمميز ، ولابن جني تبعاً لشيخه أبى على تخريج آخر ، دعاه إليه مثل الذى دعا الزمخشري وكان تخريجه أشد تبسفا ذكره عنه ابن اللبث فى الاتصاف ، وسلكه الزمخشري فى تفسير آية سورة النساء .

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربى ، وتظيرتها آية سورة النساء ، قال الشيخ ابن مرفة

في تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من شيء إلا ابن عبد السلام وابن الجواب وما قصر الطيبي فيها وهو الذي كشف القناع عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء « يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية » وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل التوسمين على نسخه ؛ لأنني كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواسل بكتاب الطيبي فقلت له : نغظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدناه فيه زيادة على ما قال الناس فحضر الشيخ إذ ذاك على نسخه اه » .

وقوله « فمن الناس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفرقتين من الناس المخاطبين بقوله « فاذكروا الله » إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان في الكلام تقدير كأنه قيل : فاذكروا الله كذا ذكرتم آباءكم أو أئمة ذكرا وأدعوه . ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك للناسك ، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء ، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تعجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينه إلى ما ليس بمحمود ، والقسم إلى الفرقتين جميع الناس من المسلمين والمشركين ؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحجج على المشركين بآية براءة ، فيعين أن المراد بمن ليس له في الآخرة من خلقهم المشركون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة ، فالقصد من الآية الترميض بدم حالة المشركين ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « آتانا » ترك المفعول الثاني لتزليل الفعل منزلة ما لا يمتد إلى المفعول الثاني لعدم تعلق الترض ببيانه أي أعطنا عطاء في الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو مجدوف لقرينة قوله (حسنة) فيما بعد ، أي « آتانا في الدنيا حسنة » .

و الخلاق : بفتح الخاء الحظ من الخير والنفس مشتق من الخلاقه وهي الجداره ، يقال خلق بالشئ بضم اللام إذا كان جدرا به ، ولما كان معنى الجداره مستلزما فحاسة ما به الجداره دل ما اشتق من مرادها على النفاسة سواء قيد بالمرور كما هنا أم أطلق كما في قوله صلى الله عليه وسلم : إنما يلبس هذه من خلق له أي في الخير وقول البيهقي بن حريث .

وَلَسْتُ وَإِنْ قُرْبْتُ يَوْمًا مِيَاثِعَ خَلْقِي وَلَا دِيْنِي أُتْبِئُ التَّحَبُّبِ

وجملة « وما له في الآخرة من خَلْقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهي ابدائية مثلها ، والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة ، لأن المراد من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية : كانت عاداتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتصحيح .

و « حسنة » أصلها صفة لفعل أو خصلة ، غُذِفَ الموصوف وزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحه منزلة الاسم في قول الخطيب :

كيف المجاهد وما تنفك صالحه من آل لآم يظهر الثيب تائبين
ووقعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد الموم ، لأن الدعاء يقصد به الموم كقول
الحريري :

« يَا أَهْلَ ذَا النُّصَى وَيُحِثُّمُ ضُرًّا »

وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من المستحقين .

ولما زاد في الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسنه في الآخرة قد يكون بمنزلة عذاب ما فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثاني ، والنصيب : الحظ المعطى لأحد في خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فاعل ، ولم أدر أصل اشتقاقه فلملهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزمخشري في الأساس والزاعب في مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع في قولهم نصيب الشيع مجاز بالأول .

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أعد لتبره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لتبره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن الظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » في سورة النساء . ووقع في كلام

الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما خزا من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس يداخل في حكم الأول اهـ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك الواقت المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دَعَوَاهُ بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يمر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن ، وكسبوا بمعنى طلبوا ، لأن كسب بمعنى طلب ما يرقب فيه .

ويموز أن يراد بالكسب هنا العمل والنصيب نصيبُ الثواب فهكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة » ، للتنبية باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أي أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيهبهم منه لن دَعَاء الكافرين في ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول ، فلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب في الأصل المد ، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حسبه أى كفاؤه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمي يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إن حسابهم إلا على ربى - وقال - جزاء من ربك عطاء حساباً » أى وفاقاً لأعمالهم ، وههنا أيضاً أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعد به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق الموموم ؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك الموموم .

والمنى فإذا أتممت أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده ، وبالاتجاه إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة ، ولا تشتغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكروهم بعد قضاء الفاسك قبل الإسلام
وكما يذكركم المشركون الآن .

ولا تكونوا كالذين لا يدمون إلا يطلب خير الدنيا ولا يفتكرون في الحياة الآخرة ،
لأنهم يفتكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتهموه أعطاكم نصيبا مما سألتهم في الدنيا
وفي الآخرة وإن الله يسجل باستجابة دعائكم .

فهرس القسم الأول من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 5 سيقول السفهاء من الناس - إلى - صراط مستقيم
- 14 وكذلك جعلكم أمة وسطا - إلى - عليكم شهيدا
- 22 وما جعلنا القبلة - إلى - الذين هدى الله
- 24 وما كان الله ليضيق إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم
- 26 قد نرى نقلب وجهك في السماء - إلى - وجوهكم شطره
- 33 وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون - إلى - عما يعملون
- 35 ولئن آتيت الذين أوتوا الكتاب - إلى - من الظالمين
- 39 الذين آتينهم الكتاب - إلى - وهم يعلمون
- 41 الحق من ربك فلا تكونن من المترين
- 41 ولكل وجهة هو موليها - إلى - على كل شيء قدير
- 44 ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام - إلى - ولعلكم تهتدون
- 48 كما أرسلنا فيكم رسولا - إلى - تعلمون
- 50 فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون
- 51 يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة - إلى - لاتشعرون ...
- 54 ولنبلونكم بشئ من الخوف - إلى - والأفئس والثمرات
- 56 وبشر الصابرين - إلى - هم المهتدون
- 58 إن الصفا والمروة من شعائر الله - إلى - شاكر عليم
- 65 إن الذين يكتُمون ما أنزلنا - إلى - التواب الرحيم
- 72 إن الذين كفروا وماتوا - إلى - ولا هم ينظرون
- 74 ولهمك الله وحده لا إله الا هو الرحمن الرحيم
- 76 إن في خلق السماوات والأرض - إلى - لقوم يعقلون

- 89 ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا - إلى - حيا الله
- 93 ولوترى الذين ظلموا - إلى - شديد العذاب
- 96 إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا - إلى - من النار
- 101 يا أيها الناس كلوا مما في الأرض - إلى - ما لا تعلمون
- 106 وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله - إلى - ولا يهتدون
- 110 ومثل الذين كفروا - إلى - فهم لا يعقلون
- 114 يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم - إلى - أباه تعبون
- 115 أيضا حرم عليكم الميتة والدم - إلى - غفور رحيم
- 122 ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب - إلى - ولهم عذاب أليم
- 124 أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى - إلى - على النار
- 126 ذلك بأن الله نزل الكتب بالحق - إلى - شقاق بعيد
- 127 ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب - إلى - هم الملقون
- 134 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص - إلى - بالأنثى
- 140 فمن عفي له من أخيه شيء - إلى - ورحمة
- 144 فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم
- 144 ولكم في القصاص حياة يا أولي الأبصار
- 146 كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت - إلى - حقا على الميتين
- 152 فمن بدله بعد ما سمعه - إلى - سميع عليم
- 153 فمن خاف من موص جثا - إلى - غفور رحيم
- 154 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام - إلى - أياما معدودات
- 162 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر
- 166 وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين
- 167 فمن تطوع خيرا فهو خير له
- 168 وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون
- 168 شهر رمضان الذين أنزل فيه القرآن - إلى - والفرقان
- 173 فمن شهد منكم الشهر فليصمه - إلى - من أيام أخر

- 175 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
- 175 ولتأكلوا العلة - إلى - ولعلكم تشكرون
- 178 وإذا سألك عبادي عني فاني قريب - إلى - لعلهم يرشدون
- 180 أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم - إلى - ما كتب الله لكم
- 183 وكلوا واشربوا - إلى - وأنتم عاكفون في المساجد
- 186 تلك حدود الله فلا تقربوها - إلى - لعلهم يتقون
- 187 ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 193 يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج
- 197 وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها - إلى - لعلكم تفلحون
- 199 وقتلوا في سبيل الله - إلى - لا يحب المعتدين
- 201 واقتلوه حيث تقفتموه - إلى - والفتنة أشد من القتل
- 203 ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام - إلى - غفور رحيم
- 207 وقتلوه حتى لا تكون فتنة - إلى - الا على الظالمين
- 210 الشهر الحرام بالشهر الحرام - إلى - مع المؤمنين
- 212 وانفقوا في سبيل الله - إلى - يحب المحسنين
- 216 وأنمو الحج والعمرة لله - إلى - أونسك
- 225 فإذا أمتتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج - إلى - المسجد الحرام
- 230 واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب
- 231 الحج اشهر معلومت - إلى - ولا جدال في الحج
- 235 وترودوا فان خير الزاد التقوى واتقوني يا اولى الألباب
- 237 ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم
- 238 فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
- 241 واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين
- 242 ثم افيضوا من حيث أفاض الناس - إلى - غفور رحيم
- 244 فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله - إلى - سريع الحساب

الحزب والشايفي

الكتاب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى مُحَمَّدٌ عَلَى أَشْرَفِ الْمُرْسَلِينَ

﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مُمَدُّودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِيْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِيْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ 203

مطوف على « فاذكروا الله كذكركم آباءكم » وما بينهما اعتراض ، وإعادة فعل اذكروا ليبي عليه تطبيق المجرور أى قوله « في أيام ممدودات » لبعد متعلقه وهو « فاذكروا الله كذكركم آباءكم » ، لأنه أريد تنبيذ الذكركم بصفته ثم تنبيذه بزمانه ومكانه .
فالذكر الثاني هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المناورة بمعلق به من زمانه .

والأيام الممدودات أيام مئى ، وهى ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، يقيم الناس فيها مئى وتسمى أيام التشريق ، لأن الناس يقدمون فيها اللحم ، والتعديد تشريق ، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس .

وكانوا يملكون أن إقامتهم مئى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيملكون أنها المراد هنا بالأيام الممدودات ، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام الممدودات أيام مئى وهى بعد اليوم المأشر وهو قول ابن عمر وعطاء وقتادة والسدى والضحاك وجابر بن زيد ومالك ، وهى غير المراد من الأيام المعلومات التى فى قوله تعالى « لِيَذْكُرُوا اسمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ معلوماتٍ » فى سورة الحج .

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة ، وهى اليوم المأشر ويومان بعده .
والممدودات أيام مئى بعد يوم النحر ، فالأيام المأشر من المعلومات لا من الممدودات ،

واليومان بعده من المعلومات والمدودات ، واليوم الرابع من المدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ » لأن اليوم الرابع لا يحرف فيه ولا ذبح إجماعا ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المدودات وهي يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندها معلوما ولا مدودا ، وعن الشافعي الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك مدودات ، وهو رواية عن أبي حنيفة .
ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى في أيام رى الجمار وهو الذكر عند الرى وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكر في هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومنازلة النساء ، قال المرحي :

مَا نَلْقَى إِلَّا ثَلَاثَ مَسَى حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَنَا النَّفَرِ
وقال عمر بن أبي ربيعة :

بَدَأَ لِي مِنْهَا مَعْصَمٌ حِينَ جَعَرْتُ وَكَفَّ خَضِيبُ زَيْبَتْ بَيْنَانِ
فَوَاللَّهِ مَا أَدْرَى وَإِنْ كُنْتُ دَارِيَا بِسَمِ رَمَيْتُ الْجَمْرَ أَمْ يَتَمَانِ

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر ، بعد أن أمسكوا عن ملازم مدة طويلة فكانوا يمودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رى الجمار .

والأيام المدودات الثلاثة ترى الجمار الثلاثة في كل يوم منها بعد الزوال يتبدأ بالجرة التي تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وأخرها جرة العقبة ، وفي أحكام الرى ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والبيت يغير منى خلافاً بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة في منى في الأيام المدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت في تلك الليالي إلا في منى ، ومن لم يبيت في منى فقد أخل بواجب فعليه هدى ، ولا يرخص في البيت في غير منى إلا لأهل الأعمال التي تقتضى المنيب عن منى فقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم

للبلباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرعاة الإبل من أجل حاجتهم إلى رعي الإبل في المراعي البعيدة عن مكي وذلك كله بعد أن يرموا بحرة العقبة يوم النحر ويرجموا من الندى قيرمون ، ورخص للرعاة الرعي بليل ، ورخص الله في هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمكي اليومين الأخيرين من الأيام الممدودات .

وقوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » تفرع لفظي للإذن بالرخصة في ترك حضور بعض أيام مكي لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وحجى بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر الزجعة رحمة منه تعالى بعباده .

وفعلًا تَعَجَّلَ وتأخَّرَ : مشعران بتعجل وتأخر في الإقامة بالمكان الذي يشر به اسم الأيام الممدودات ، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن مكي ومن التأخر اللبث في مكي إلى يوم تفر جميع الحجاج ، فيجوز أن تكون سبينة تعجل وتأخر معناها مطاوعة مجله وأخره فإن التفضل يأتي للمطاوعة كأنه مجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن التعجل عنه والتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام الممدودات ، أي تعجل النفر وتأخر النفر ، ويجوز أن تكون سبينة التفضل في الفعلين لتسكف الفعل كأنه اضطار إلى السجدة أو إلى التأخر فيكون للمفعول محذوقا لظهوره أي فمن تعجل النفر ومن تأخره .

فقوله « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى في نفي الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » بشكل بأن نفي الإثم يقتضي توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو الزجعة ، ودفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين ؛ فريق منهم يبيحون التعجيل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة في الأمرين ، أو بتعجل معنى نفي الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع في الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندي أن وجه ذكر « ومن تأخر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالذكر في أيام مكي وترك ما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال فيها بالفصول كما تقدم ، وقال بعد ذلك « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقة مالا

يحسن من الكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفي هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبت للتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى ، ولتلك مقبه بقوله « لمن أتى » أى لمن أتى الله في تأخره فلم يرفث ولم يفسق في أيام منى ، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يبق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفي ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن أتى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن أتى » وإن تكلفوا في تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت في آخر بيان مهام أحكام الحج ، فهي معطوفة على « واذكروا الله » ومترضة بين « ومن تأخر » وبين « ومن الناس من يعجبك » إلخ . وقد استحضّر حال المخاطبين بأحكام الحج في حال جهلهم ؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله في أيام معدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير في ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تعجل في يومين إلخ ، عُقب ذلك بقوله تعالى « واتقوا الله » وصية جامعة للراجمين من الحج أن يراقبوا تقوى الله في سائر أحوالهم وأما كنهم ولا يحملوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يفتاتلون وينثرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنكم إليه تحشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا الرجوع إليه وتجنب سخطه .
فالأمر في (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم اتفاقاً عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بمد التفرق . فذلك ناسب قوله بتحشرون حالتي تفرق الحجيج بمد اقتضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بمد ذلك .

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجمون ، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم في هذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بمد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والعرب

كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم الحصب في منى :

فله عَيْنًا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقِي أَشْتَّ وَأُنْأَى مِنْ فِرَاقِ الْحَصَبِ
غَدَاةً غَدَوًا فَسَالِكٌ بَطْنُ نَخْلَةٍ وَآخِرُ مِنْهُمْ جَارِعٌ نَجْدَ كَبْكَبِ

وقال كثير :

ولا قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دم المهارى رحاؤنا ولم ينظر النادى الذى هو راع
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق الملئ الأباطح .

والمنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم في أيام إقامتكم في منى ، وهى الأيام الممدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحية ، وأقيموا في منى تلك الأيام فمن دعت حاجته إلى التمسك بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْإِطْمَاسِ ²⁰⁴ . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ ²⁰⁵ . وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُو جَنَّتُمْ وَلَيْسَ الْبَاهُ ²⁰⁶ ﴾

عطف على جملة من الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا الخ ، لأنه ذكر هناك حال الشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم في الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة في الحسنة في الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم في الآخرة وممتظا همون بأنهم راضون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحيات في الدنيا ، وهم المذكورون في قوله « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » . (من) بمعنى بعض كما في قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للسدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الوسوسة كذلك سالحة لفريق وشخص .
والإعجاب بإيجاد المجدب في النفس والمحب : افعال يمرض للنفس عند مشاهدة أمر غير
مألوف خفي سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس، صار المحب مستلزما للاستحسان
فيقال أعجبت الشيء بمعنى أوجب لي استحسانه ، قال الكواشي يقال في الاستحسان: أعجبت
كذا، وفي الإنكار: عجبت من كذا، فقوله: يمجبك أى يحسن عندك قوله .
والمراد من القول هنا ما فيه من دلالة على حاله في الإيمان والنصح للمسلمين ، لأن ذلك
هو الذي يهم الرسول ويمجبه ، وليس المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض في ذلك
هنا لأن المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبي صلى الله عليه وسلم أى ومن الناس من يظهر لك ما يمجبك من
القول وهو الإيمان بحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : «من» المنافقين ومعظمهم
من اليهود ، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندى ، أو طائفة معينة من
المنافقين ، وقيل : أريد به الأحنس بن شريف الثقفي واسمه أبي وكان مولى لبني زهرة من
قريش وهم أخوال النبي صلى الله عليه وسلم وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم
ينضم إلى المشركين في واقعة بدر بل خنس أى تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له
ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصلهم عن الانضمام إلى المشركين فقيل : إنه كان يظهر
الإسلام وهو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسلم قط ، ولكن كان يظهر
الود للرسول فلما انتقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زرعاً للمسلمين وهتل حيراً لهم فنزلت فيه
هاته الآية ونزلت فيه أيضاً «ولا تطلع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم» ونزلت فيه «ويل
لكل حمزة لمة» ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه تقيف عداوة فيتهم ليلاً فاحرق زرعهم
وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا تحقيره لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لتير معين ليم كل مخاطب تحذيراً للمسلمين من أن تروج عليهم
حيل المنافقين وتبنيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه والنظر من قوله «في
الحياة الدنيا» يجوز أن يتعلق (ببمجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون
الذين يظهرن كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حد قوله تعالى «وإذا لقوا الذين
ءامنوا قالوا ءامنا» أى إجمابك بقولهم لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة

تجدهم بحالة لا تصحبك فهو تعهد لقوله في آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية الاستفادة من (في) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبي، ولا يقول شيئاً في أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فإراد بهذا الأخس بن شريق .

وحرف (في) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (من) والتقدير قوله « من الحياة الدنيا »

ومعنى يشهد الله على ما في قلبه أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم أنه صادق .
وإنما تأكد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاماً حاولاً تمين أن يكون مدعياً أن قلبه كلسانه قال تعالى « يحلفون بالله لكم ليرضوكم » .

ومعنى « وهو ألد الخصام » أنه شديد الخصومة أى المساواة مشتق من لده يله بفتح اللام لأنه من فل، تقول: لددت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم، فهو لاد ولدود فاللدد شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسي ربيعة بن مقروم :

وَأَلَدَّ ذِي حَنْقٍ عَلَى كَأَنَّمَا تَغْلِي حَرَارَةُ صَدْرِي مِرْجَلِ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل، ألا ترى أن مؤنثه جاء على ضلأ فقالوا: لده وجمعه جاء على فُعل قال تعالى « وتندب به قوماً لُدّاً » وحيث أن إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال في الكشف: إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألد أى نُزل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العلى، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام كما قالوا: جُنَّ جُنُونُهُ وقالوا: جَدَّ جَدُّهُ ، أو الإضافة على معنى في أى وهو شديد الخصام في الخصام أى في حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بمد (وهو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعين أن يؤوَّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحيث أن التأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خصم كصَبَّ وصِباب وليس هو مصدرًا وحيث أن تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس الخصامين .

وقوله تعالى « وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .
وتولى إما مشتق من التولية : وهي الإدبار والانصراف يقال تولى وتولى وقد تقدم قوله
تعالى « مَا وَلَّهُمْ مِنْ قِبَلِهِمْ » أى وإذا فارتك سعى في الأرض ليفسد .
ومتعلق تولى مخوف تقديره تولى هناك ، والخطاب القدر يجرى على الوجهين المتقدمين
وإما مشتق من الولاية : يقال وَلِيَ الْبَلَدَ وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزم ورأس
الناس سعى في الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .
وقوله « سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا » السعى حقيقته المشى الخيث قال تعالى « وجاء
رجل من أقصى المدينة يسعى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « ومن
أراد الآخرة وسعى لها سعيها » وقال امرؤ القيس :
* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة اليتيم *

ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو
ابن كلثوم :

وَمِنَّا قَبْلَهُ السَّاعِي كُكَلِّبَ فَأَيُّ الْفَضْلِ إِلَّا قَدْ وَلِينَا

وقال لبيد :

وهم السَّاعِي إِذَا الشَّيْءُ أَفْظَلَتْ

البيت

ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن فرعون « ثُمَّ أَدْبَرَ
يَسْعَى » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير في الأرض غزواً ومنعياً
ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه
في مودة النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقاً لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين إن الأخنس بيت ثقيفاً
وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بني زهرة فأحرق ذروعهم وقتل
مواشيهم .

لأن سنيمة هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفاراً لا يهجم المسلمين ضُرمهم ، ولأنه لم يفعله
اقتصاراً للإسلام ولم يكن في حالة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتأثر وتظهر فاقه لا يرضى
بإضرار عبيده ولو كفارا ضرا لا يجبر إلى تقمهم ؛ لأنهم لم ينزهم حلالهم على الإيمان بل إفسادا
وإتلافا ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيد للعلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعى العمل
والاكتساب فأريد التعميص على أن هذا السعى هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة
والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد
مقصود لهذا الساعي .

ومجوز أن يكون (سعى) مجازا في الإرادة والتدبير أى دبر الكيد لأن إفساد الفساد
وإعمال الخيلة لتحصيله مع إظهار النصح بالقول كيدٌ ويكون ليفسد مفعولا به للفعل (سعى)
والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبره ، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى
« يريد الله بكم اليسر - إلى قوله - ولتُكملوا المدة » فاللام شبيهة بالزائد وما بعد اللام
من الفعل المقدرة معه (أن) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله
بأفواههم » وقول جزء بن كليب القحسى :

تبني ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستاد منا أن شتونا لياريا

إذ التقدير تبني الاستياد منا ، قال المرزوقي « أتى بالفعل واللام لأن تبني مثل أراد فسكا
قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك
قال تبني ليستاد أى تبني الاستياد منا اه .

وأقول : إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علّة للفعل مع كونه
مفعولا به ، فالتبليغ يأتي به مقترنا بلام العلّة اعتمادا على أن كونه مفعولا به يعلم من تقدير (أن)
المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » متملقا بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل
أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله « ليفسد فيها » بيانا لإجمال قوله « في الأرض »
مع إفادة التأكيد .

وقوله « وبهلك الحرث والنسل » بضم الياء أى يهلكه .
والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا

إذا سقط واقصل ، وعندى أن إهلاك الحارث والتسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع بابه قوام الناس، وهذا جلي مجرى المثل، وقيل الحارث والتسل هنا إشارة إلى ماصنع الأنفس بن شريق، وأيا ما كان فالآية دالة على أن من يتسبب في مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للمقاب في الآخرة ولذلك عقب بجملة التذيل وهي « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نفي المحبة نفي الرضا بالفساد ، وإلا فالهبة - وهي اتمام النفس وتوجهه طبيعى يحصل نحو استحسان ناشئ - مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن التقدير : إذا لم يرض بشئ يعاقب فاعله ، إذ لا يوقعه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحارث للشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التي هي آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

• والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضاً أو راجعاً ، فإنلاف الألبان مثلاً إتلاف تقع محض ، وإتلاف الحطب بملة الخوف من الاحتراق إتلاف تقع راجع والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لارجحان كمية النفع على كمية الضرر ، فإنلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوى بها نادراً لكن الإهلاك بها كالمدموم لما في عقول الناس من الوازع من الإهلاك بها فيتمادى عن ضررها بالاحتياط في رواجها وبأمانة من تسل إليه ، وأما إتلاف المنافع المرجوة فليس من الفساد كإتلاف المحور ببله إتلاف ما لا نفع فيه المرة كإتلاف الحيات والمقارب والغيران والكلاب الكلبية ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن في الفساد بالتفسير الذى ذكرناه تعطيل لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال المدو إتلاف للضرر الراجح ولذلك يقتصر في القتال على ما يحصل به إتلاف الضرر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار في الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجع في نظر أمير الجيش أن بقاء شيء من ذلك يزيد قوة المدو ويطول مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرورة تقدر بقدرها.

وقوله « وإذ قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذ وعظه واعط بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستعمل مجازاً مشهوراً فى الاستيلاء قال تعالى « وخُذْهُمْ واحصروهم » وفى القهر نحو فأخذناهم بالباساء . وفى التلقى مثل « أخذ الله ميتقى النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحى وأخذتهم الصيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُمارَضُ فى كلامه لأجل مكانته فى قومه واعتزازه بقوتهم قال السموال :

وتسكرون شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين تقول

ومنه العزة بمعنى القوة والتلبة وإنما تكون غالباً فى العرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد نفى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة للكثرة ، وقالوا : لن نطلب من قلة وقال السموال وما ضرُّنا أنا قليل وجارُّنا قَزيز وجارُّ الأَكْثَرين ذليل ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

هـ (آل) فى (الزم) للمهد أى العزة المروفة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التفسير عليه ، لأن العزة تقتضى معنى اللزمة فأخذ العزة له كناية من عدم إصنافه لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة الملازمة للإثم والنظم وهو احتباس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « ولله العزة ولسوله وللمؤمنين » أى فمنته من قبول الموعظة وأبنته حليف الإثم الذى اعتاده لا يرعوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفريع على هاته الحالة ، وأصل الحسب هو الكفى كما سيجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل العزم تأتى العزائم » أطلق الحسب على الجزء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة نارا ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للمنية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للمنية والمجنة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جملة عربيا زعم أنه مشتق من الجهم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فَعَمَلٌ بزيادة نونين أصله فعمل بنون واحدة ضممت وقيل وزنه فعمل بتكرير لامه الأولى وهي النون إلحاقا له بالتحامسي ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَام فمزيت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهَنَام بكسر الكاف وكسر الهاء فمزيت وأن من قال إن وزن فعمل لا وجود له لا يلتفت لقوله لوجود دَوْنَكَ اسم واد بالمالية وَحَفَنَكِي اسم للضميف وهو بجاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّةُ جهنم أى بعيدة القر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبحر العميقة الممتلئة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبي الصلت يرى زيدا بن عمرو بن نفيل وكأنما مما عمن ترك عبادة الأوثان في الجاهلية :

رَسَدَتْ وَأَنْعَمَتْ ابْنُ عَمْرٍو وَإِنَّمَا تَحَنَّنْتَ تَنْوَرًا مِنَ النَّارِ مُظْلَمَا

وقد جاء وصف جهنم في الحديث بمثل ذلك وسماها الله في كتابه في مواضع كثيرة نارا وجبل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى « فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة » .

وقوله « ولبنس المهاد » أى جهنم ، والمهاد ما يُنمِدُ أى يَهَيِّئُ لمن ينام ، وإنما سمي جهنم مهادا تهكما ، لأن النصاة يُلقون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُبْشِرُ نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ

بِالْعَبَادِ ﴾ ٢٥٢

هذا قسم « ومن الناس من يبشرك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاستعطار استيعابا لنفسى الناس ، فهذا القسم هو الذى تمحض فله للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التى هى أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضى الله تعالى وإتمام رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذى أمرهم به .

(يشري) معناه يبيع كما أن يشتري بمعنى يتاع وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » .

واستعمل يشري معنا في البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكا في نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان . و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رضى على وزن الفعل زيدت فيه إتياء معا كما كدّهاته

والمسعاة ، في أسباب التزول قال سعيد بن المسيب فزلت في صهيب بن سنان الثمري بن النمر بن قاسط (1) الملقب بالرؤمي ؛ لأنه كان أسره الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتره بنو كلب فكان مولا لهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوقعوه فزل عن راحلته وانتقل كنانته وكان راميا وقال لهم لقد علمتم أني من أركم وأيم الله لا تصلون إلي حتى أرى بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقى في يدي منه شيء ، فقالوا لا تترك تخرج من عندنا غنيا وقد جئنا صملوكا ، ولكن دلنا على مالك ونحلي عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه ربح البيع أبا يحيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيبا لإسلامه فاقصدى منهم بماله وخرج مهاجرا ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ في أول من تشمله .

وقوله « والله رؤوف بالعباد » تذييل أى رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالأفة كناية عن لازمها وهو إتياء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف في قوله (العباد) تعريف استغراق ، لأن الله رؤوف بجميع عبادهم ومختلفون فيها فمنهم من تناله رافة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رافة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رافته بهم أنه أعطاهم المافية والرزق ، ويجوز أن يكون التعريف تعريف المهدى أى بالعباد الذين من هذا القبيل أى قبيل الذى يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويجوز أن يكون (أل) عوضا عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هي المآوى ، والعباد إذا

(١) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر و يوم واحد ، شهد بدرا ، وتوفى سنة ٣٧ هـ .

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان »
فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن الخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجملوا أنفسهم بهيئته
فالله رءوف بهم كرافة الإنسان بمبده فإن كان ما صدق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل
من بذل نفسه لله ، فالله رءوف بهم فدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هذا
التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليدل على أن سبب الرأفة بهم
أنهم جملوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صدق (مَنْ) صهييا رضى الله عنه فالله رءوف
رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهييا كان
عبدا للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرأفوا به ، لأنه عذب فى الله فلما صار
عبدا لله رأف به .

وفى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يجيبك قوله فى الحياة الدنيا - إلى قوله -
رعوف بالعبادة معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلم المؤمنين واجب التوسم
فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاعتراض بالظواهر إلا بمد التجربة والامتحان ، فإن من
الناس من يفر بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويمطى من لسانه حلوة تعبير وهو
يضم الشر والكيد قال العربى :

وقد يُخْلِيفُ الْإِنْسَانُ ظَنَّ هَشِيرَةٍ وَإِنْ رَاقَ مِنْهُ مَنَظَرٌ وَرَوَّاءُ

وقد شمل هذا الحال قول النبى صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحرا » بأحد معنييه
المحتوى عليهما وهو من جوامع الكلم وتبلغ هلهة دينه إلى حد أن يشهد الله على أن ما يقوله
صدق وهو بمكس ذلك يبيت فى نفسه الخصاص والكراهية .

وعلاوة الباطن تكون فى تصرفات المرفاذلى يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل لا يكون
صاحب ضمير طيب ، وأن الذى لا يصنى إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز
بالظلم لا يروعى عن غيه ولا يترك أخلاقه القيمية ، والذى لا يشع بنفسه فى نصره الحق
ينبى خلقه عن إثبات الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يرأف فاقه لا يرأف به .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ يَوَدُّكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ نَكْمُ الْآيَاتِ
فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 209

استئناف على طريقة الاعتراض انتهازا للفرصة بالدعوة إلى الدخول في السلم ، ومناسبة
ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها
»من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله لأن النفس أغلى ما يبدل ، وأقلها من يسحبك قوله في الحياة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الهدى الخصال ما يضرر الكيد ويفسد على الناس ما فيه تقع الجميع
وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسلمين فناسب بعد ذلك أن يدعى
الناس إلى الدخول فيها يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضف بحسب تمدد الاحتمالات
في معنى طلب الدخول في السلم .

والخطاب يتأبها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان ،
ولأن شأن الوصول أن يكون بمنزلة اللرف بلام المهد .

و (الدخول) حقيقة نفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق
مجازا مشهورا على حلول السكان الواسع يقال دخل بلاد بني أسد وهو هنا مستعار للاتباع
والانترام وشدة التلبس بالفعل .

و (السلم) بفتح السين وكسرها مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائي
وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقي المشرك بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى
« ولا تقولوا لمن أتى إليكم السلم لست مؤمننا » حقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس
ابن مرداس :

السُّلْمُ تَأْخُذُ مِنْهَا مَا رَضِيتَ بِهِ وَالْعَرَبُ تَكْفِيكَ مِنْ أَنْفُسِهَا جُرْعَ
وشواهد هذا كثيرة في كلامهم وقال زهير :

وقد قلنا إن ندرك السلم واسما

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضرر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان
أي أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السلم أي ترك المقاومة ، وتقول العرب : أسلم

أم حرب ، أى أنت مسلم أم محارب ، وكلها معان متولدة بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى فى قضية ردة قومه :

دَعَوْتُ هَشِيرَتِي لِلسَّلَامِ لَمَّا رَأَيْتَهُمُوهَا تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ
فَلَسْتُ مُبَدِّلًا بِاللَّهِ رَبًّا وَلَا مُسْتَبَدِّلًا بِالسَّلَامِ دِينًا

وهذا الإطلاق اعترده بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب فى مفردات القرآن ولا الزغشرى فى الأساس وصاحب لسان العرب وذكره فى التاموس تبعاً للمفسرين وذكره - الزغشرى فى الكشف حكاية قول فى تفسير السلم هنا فهو إطلاق غير موثوق بثبوته وببيت الكندى يحتمل معنى المسألة أى المسألة للمسلمين ويكون قوله « دينا » بمعنى المادة اللازمة كما قال المثقب العبدى :

تقول وقد أدت لها وضيئى أهذا دينه أبدا ودينى

وعن أبى عمرو بن العلاء السلم بكسر السين هو الإسلام والسلم بفتح السين المسألة ، ولذلك قرأ ادخلوا فى السلم فى هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التى فى سورة الأتفال والذى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبرى توجيها منه لعناء هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال : اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسماع لا بالقياس ويحتاج من قرئ إلى دليل .

فكون السلم من اسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآية لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز أى يكون مرادا أيضا ويكون من استعمال المشترك فى معنييه .

فعلى أن يكون المراد بالسلم المسألة كما يقتضيه خطابهم بآياتها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمرهم بالدخول فى المسألة دون القتال ، وكما تقتضيه سيفة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مُفرطًا فى بعضه .

فالذى يبدو أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم من قوله تعالى

«وَقَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ» الآيات تهينة لقتال المشركين لصدم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجموا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف يقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قضى حق ذلك كله والحق به ما أمر الله بوضعه في موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالصلح والصلح الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نعطى الدنية في ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هي مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وَقَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ» إلى هنا . ولعل أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى «هل ينظرون» راجعا إلى من الناس من يعجبك أو من الناس من يشري نفسه كاسياتي يكون قوله «يَسَاءَ مَا يَدْعُونَ» آمنوا ادخلوا في السلم » اعتراضا بين الجملة ذات الماد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أي دين الإسلام فإن الخطاب يأيها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام فيؤول بأنه أمر بزيادة التمسك منه والتفضل فيه لأنه يقال دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمكن ، قال تعالى «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» .
وقال النابغة :

أَبَى غَفْلَتِي أُنَى إِذَا مَا ذَكَرْتُهُ تَحَرَّكَ دَلَا فِي فُؤَادِي دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر في (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطابا للمنافقين .

فيؤول قوله «الذين آمنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكمهم على حد قوله «وقالوا يأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون» فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كالقلب لمن اتبع الدين اتباعا حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن ثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» .

وقيل المراد بالذين آمنوا الذين آمنوا من اليهود كمبد الله بن سَلَام فيؤول ادخلوا بمعنى

شدت للتلبس أى بترك ما لم يحى به الدين، لأنهم استعمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صبح ما رواء أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقي ويراد السلم بين المسلمين بأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بالأى يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، ويتناسى ما كان بين قبائلهم من المداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذا كرم آباءهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج ترأيتهم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بمدى كمارا يضرب بمضكم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أسلا فى كون السلم أسلا للإسلام وهو رفع التهاجر كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى الجواز : أى ادخلوا فى مسألة الله تعالى باتباع أوامره واجتنب منهيته كما أطلق الحرب على المصيبة مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسى الذى رواه الترمذى « من عادى لى ربي فقد آذنته بالحرب » .

و(كافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو فى صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام لقلة جدوى ذلك ، وتفيد مُنادِ الفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والنماء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بهامؤتا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقاتلوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى معنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا بما يعقل ، ولكن الزلج والزعشرى جورًا جعل كافة حالًا من السلم والسلم مؤث ، وفي الحواشي الهندية على المنفى للدعائى أنه وقع كافة اسمًا لنير العاقل وغير حال بل مضافًا في كتاب عمر بن الخطاب لآل كاكاة « قد جمعت لآل كاكاة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبًا ليرى في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله الرب إذا سوغته القواعد تضيق في الآفة وإنما يكون اتباع الرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبًا للوقوف عنده دون تمديد فإذا ورد في القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، تحذير مما يصدم من الدخول في السلم الأمور به بطريق النهى ، من خلاف الأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المرووف بأنه لا يشير بالغير ، فهذا النهى إما أخص من الأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خمر تقوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر « ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطى الدنية في ديننا » وكذا قال سهل ابن حنيف يوم صفين « أيها الناس أتسموا الرأي فلقد رأينا يوم أبي جندل ولونستطيع أن نرد على رسول الله فمكنا لعمركم والله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرًا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيئه الله أبداً تنبها لهم على أن ما خمر تقوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما مجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام ، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وما فيه من الاستمارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالًا طيبًا الآية » .

وقوله تعالى « فإن زلتم من بعد ما جاءكم البينة فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تريع على النهى أى فإن اتبعت خطوات الشيطان فزلتم أو فإن زلتم فاتبعت خطوات الشيطان وأراد بالزلل المخالفة للنهى .

وأصل الزل الزلزال أى اضطراب القدم وتحركها في الموضع المقصود إتيانها به ، واستعمل الزلل هنا مجازًا في الضر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شئت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره شبه ما يسريه من الضر في ذلك الشيء بزلزل الرجل في المشي في الطريق الزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق الزلقة على طريق المسكنة وقوله « زلتم » تخييل وهو تخيلية فهو من التخييل الذي كان مجازا والمجاز هنا في مركبه .

والبيانات: الأدلة والمعجزات وبعيها ظهورها وبيانها ، لأن المعجز ظهور شخص الجائي بعد غيبته .

وحجى في الشرط بأن لندرة حصول هذا الزلل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة المكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظواهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر قوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .

وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، وإن الله عزيز حكيم ، « مفعول اطعوا ، والقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فعيل من عز إذا قوى ولم يُثَلَب ، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله « أخذته العزة » وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما محققا أنه بما فهم لا يفهمهم ، لأن العزيز لا ينجو من يناوئه .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه الحكم للأمر فهو من عجز فعيل بمعنى مُفْعَل ، ومناسبته هنا أن التفتن للأمر لا يفتل مستحق العقوبة ، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا لهم منزلة المدم لدم جريمهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدين أو مخالفة أحكام الدين أو من الامتناع بالصلح الذي عقده الرسول .

وإنما قال تعالى « من بعدما جاء تكليم النبي » إظهارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذي أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهين لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيت البيئات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخرجه ولا يضيع أمره ومن تلك البيئات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه قاله في: (فَلْيَزَلْتُمْ) : الاتصاف بما يتنافى الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبينات المجيزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخنة بالذنوب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخنة تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف، لأنه غير ممنوع في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية.

وفي الكشف روى أن قارئاً قرأ هذه الآية فلما غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر القرآن عند الزلل لأنه إغراء عليه اه وفي القرطبي عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه التهمة إلى كعب الأحبار، وذكر الطبري عن الأصمعي قال كنت أقرأ: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله غفور رحيم، ويحني أعرابي فقال كلام من هذا؟ قلت كلام الله. قال: ليس هذا كلام الله فأنتهت فقرأت والله عزيز حكيم فقال أصبت هذا كلام الله فقلت أقرأ القرآن؟ قال لا قلت من أين علمت؟ قال يا هذا عزّ فحكّم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع.

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَالْمَلَكُوتِ وَقُفِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإخبار جارياً على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى مبادي مذكور قبله، وهو إملائي منسجك قوله في الحياة الدنيا، وإما إلى من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء، فأحد الفريقين ينتظره شكافي الوعيد بالعذاب، والفريق الآخر ينتظر ما تنتظر الأرحم للثواب.

ونظيره قوله «فهل ينتظرون إلا مثل أيام الدين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إلى ممك من المنتظرين» فانتظارهم أيام الدين خلوا انتظار توقع سوءه وانتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيده.

وإن كان الإخبار جارياً على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطبين بقوله ادخلوا في السلم وما يمهده، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله «فَلْيَزَلْتُمْ»، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى التوبة، إما لجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعاً إلى المخاطبين بقوله يأيتها

الذين آمنوا ، وإما زيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زلتم) عن عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون بمعنى التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبمضى رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن للسلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لن يعجبك أو له ولن يشأ نفسه ، فالجلة استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين المجهيتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة « هل ينظرون » استئناف للتعريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا على ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله فإن زلتم فالجلة بدل اشتغال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زلتم فانه لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإغالات يشتمل على إثبات أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقبة الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتناهى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمعامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء . وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فلذلك قال أمة الماعنى إن هل لطلب تحصيل نسبة حكيمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف: إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، بمعنى قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخليل :

سائل فوارسَ رَبِّبُوعٍ يَشِدُّنَا أَهْلَ رَأُونَا بِسَفَحِ النَّاعِضِ الْأَكَمِ

وقال في الفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اه . يعنى أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستفناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن مواردها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والقراء والمبرد في قوله تعالى « هل أتى

على الإنسان حين من الدهر» ولملهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرف استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن سعيد الوالي :

فَلَا وَاللَّهِ لَا يُبْقَى لِمَا بِي وَلَا لِلِمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءً

فجمع بين لاى جر ، وإيما ما كان فإن هل تحضفت لإفادة الاستفهام في جميع مواضعها ، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» في سورة الإنسان . والاستفهام إنكارى لا محالة بدليل الاستثناء ، فالكلام خبر في سورة الاستفهام .

والنظر : الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى رقبه ، لأن الذى يتربأ أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبهه عندما يبدو ، وليس المراد هنا نفي النظر البصرى أى لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة ، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك ، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله ، فيكون قصرا ادعائيا ، أو تسلب أبصارهم من النظر لنظر ذلك .

وهذا المركب ليس مستملا فإما وضع له من الإنكار بل مستملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجارى على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير ، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشرى نفسه ، وإما في القدر المشترك وهو المدة بظهور الجزء إن كان الضمير راجعا للفرقتين ، وإما في التهم إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين ، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن تؤمن لك حتى رى الله جرة .

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود : أى أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من النعام على نحو قوله تعالى «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتب بكل آية ما تبعوا قبلتك» .

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم «وقالوا لن تؤمن لك حتى تنجر لنا من الأرض ينبوعا» - إلى قوله - «أو تأتي بالله والملائكة قبيلا» ، وسيجيء التول مشبا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من النعام» في سورة البقرة .

و (الظل) يضم ففتح اسمُ ظلّة ، والظلة تطلق على ممان والذي تلخص لى من حقيقةً فى اللغة أنها اسم لشبه صفة مرتفعة فى الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يُجلس تحته لتوق شمع الشمس ، فهى مشتقة من اسم الظل جملت على وزن فُعْلة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة يضم القاف لما يقبض باليد ، والرفة يضم النين لما يترف باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض المشرة يضم النين .
وهى هنا مستمارة أو مثبه بها تشبيهاً بليناً: السحابات العظيمة التى تشبه كل منجاة منها ظلة القصر .

و « من النام » بيان للمثبه وهو قرينة الاستمارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحمهم ظلل ».

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسد الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإتيان فاقضى ظاهره انصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً فى مكان بمد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزّه عنه ، تمين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت ، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل التشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفسرون:

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات التشابهية دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من التشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجيب وجوه منها :
الوجه الثانى: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التصحلي والاعتناء إذا كان الضمير راجعاً لمن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تملق القدرة التنجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا لفريقين ، أو هو مجاز في الاستئصال يقال أُنْهِمَ الْمَلِكُ إِذَا عَاقَبَهُمْ قَالَهُ الْقُرْطُبِيُّ ، قُلْتُ وَذَلِكَ فِي كُلِّ إِيْتَانٍ مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول: أُنْهِمَ السَّبْعَ بِمَعْنَى أَهْلَكَهُمْ وَأَنْهَاهُمُ الْوَيْهَاءُ وَقَدْ لَكَ يَقُولُونَ أَيْ عَلَيْهِ بِمَعْنَى أَهْلَكَ وَاسْتَأْنَسَكَ ، فَلَمَّا شَاعَ ذَلِكَ شَاعَ إِطْلَاقُ الْإِيْتَانِ عَلَى لَازِمِهِ وَهُوَ الْإِهْلَاكُ وَالِاسْتِئْصَالُ قَالَ تَمَالَى « فَأَنْهَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا » وَقَالَ - فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ « وَلَيْسَ قَوْلُهُ « فِي ظِلٍّ مِنَ النَّهَامِ » بِمَنَافٍ لِهَذَا الْمَعْنَى ، لِأَنَّ ظُهُورَ أَمْرِ اللَّهِ وَحُدُوثَ تَمَلُّقِ قُدْرَتِهِ يَكُونُ عَمُومًا بِذَلِكَ لِتَشْعُرَ بِهِ الْمَلَائِكَةُ وَسَيَأْتِي بَيَانُ (فِي ظِلٍّ مِنَ النَّهَامِ) قَرِيبًا .

الوجه الثالث : إسناده الإتيان إلى الله تعالى إسناده مجازي : وإِنَّمَا يَأْتِيهِمْ عَذَابُ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ فِي الدُّنْيَا وَكَوْنُهُ « فِي ظِلٍّ مِنَ النَّهَامِ » زِيَادَةٌ تَنْوِيهِ بِذَلِكَ الْمَظْهَرِ وَوَقِيهِ لَدَى النَّاضِرِينَ :

الوجه الرابع : يَأْتِيهِمْ كَلَامُ اللَّهِ الدَّالُّ عَلَى الْأَمْرِ وَيَكُونُ ذَلِكَ الْكَلَامُ مَسْمُومًا مِنْ قِبَلِ ظِلٍّ مِنَ النَّهَامِ مَخْفَهِ الْمَلَائِكَةِ .

الوجه الخامس : أَنَّ هُنَاكَ مَضَافًا مَقْدَرًا أَيْ يَأْتِيهِمْ أَمْرٌ أَوْ قَضَاؤُهُ بَيْنَ الْخَلْقِ أَوْ يَأْتِيهِمْ بِأَمْرِ اللَّهِ بِدَلِيلِ نَظَائِرِهِ فِي الْقُرْآنِ أَوْ يَأْتِي أَمْرٌ بِكَرٍّ وَقَوْلُهُ : « فَجَاءَهَا بِأَسْنَا يَأْتَا » وَلَا يَحْنِي أَنَّ الْإِيْتَانِ فِي هَذَا يَقْبَعْنَ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا فِي ظُهُورِ الْأَمْرِ .

الوجه السادس : حَذَفَ مضاف تقديره ، آيَاتُ اللَّهِ أَوْ بَيِّنَاتُهُ أَيْ دَلَائِلُ قُدْرَتِهِ أَوْ دَلَائِلُ صِدْقِ رُسُلِهِ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ « فِي ظِلٍّ مِنَ النَّهَامِ » إِلَّا أَنْ يَرْجَعَ إِلَى الْوَجْهِ الْخَامِسِ أَوْ إِلَى الْوَجْهِ الثَّالثِ .

الوجه السابع : أَنَّ هُنَاكَ مَعْمُولًا مَحْذُوفًا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ « فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هَزِيرٌ حَكِيمٌ » وَالتَّقْدِيرُ أَنَّ يَأْتِيهِمْ اللَّهُ بِالْعَذَابِ أَوْ بِأَمْرِهِ .

وَالْأَحْسَنُ : تَقْدِيرُ أَمْرُهُمْ بِشَمَلِ الْخَيْرِ وَالْكَرِّ لِتَكُونَ الْجُمْلَةُ وَغَدَا وَوَعِيدًا .

وَقَدْ ذَكَرْتُ فِي تَقْسِيرِ قَوْلِهِ تَمَالَى « مِنْهُ آيَاتٌ عَمَلَتْ مِنْ أَمِّ الْكِتَابِ وَآخِرُ مَنْشُطَاتِ » فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ مَا يَحْتَصِلُ مِنْهُ أَنَّ مَا يَجْرِي عَلَى اسْمِهِ تَمَالَى مِنَ الصِّفَاتِ وَالْأَحْكَامِ وَمَا يَسْتَنْدِلُ بِهِ مِنَ الْأَفْئَالِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ : قَسَمَ اتَّصَفَ اللَّهُ بِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ كَالْوُجُودِ وَالْحَيَاةِ لَكِنْ بِمَا يَخَالَفُ الْمُتَعَارِفَ فِينَا ، وَقَسَمَ اتَّصَفَ اللَّهُ بِإِلْزَامِ مَدْلُولِهِ وَشَاعَ ذَلِكَ حَتَّى صَارَ

التبادر من المعنى المناسبُ دون اللزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والحبّة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى « في ظلل من النّعام » أشدّ إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهي مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (في) بمعنى الباء أى « يأتيهم بظلل من النّعام » وهي ظلل تحمل المذاب من السّواقي أو الرّيح العاصفة أو نحو ذلك إن كان المذاب دنوبيا ، أو « في ظلل من النّعام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السّماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رعى في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب ، أو على كلامه تعالى ، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالاكتشاف الوجداني ، وفي تفسير القرطبي والفخر قيل : إن في الآية تقدما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من النّعام ، فالنّام ظرف لإتيان الملائكة ، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جمل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من الشّركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أى ماذا ينتظرون في التّباطؤ عن الدّخول في الإسلام ، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا في الدين ، فإنهم قالوا لموسى : لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله في النّام ، أو يكون المراد نريضا بالشّركين ، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان :

وقراء الجمهور « والملائكة » بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتيون بأمر الله أو عذابه وهم الموكّل إليهم تنفيذ قضائه ، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان السند إلى الله تعالى مستملا في معنى مجازى فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي فهو من استعمال اللفظ في حقيقته وعجازه ، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة في الإسناد ولا مانع من ذلك ، لأن المجاز الإسنادي مباركة عن قصد المتكلم مع القرينة ، قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك :

أتاك بي الله الذي نور الهدى ونور وإسلامك عليك دليل

فأسند الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيق ثم أسنده بالعطف للنور والإسلام ، وإسناد

الإتيان به إليهما عازي لأشهما : سبب الإتيان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .

وقرأ أبو جعفر والملائكة بجزء (الملائكة) عطف على (ظلال).

وقوله « وقضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبراً عن الخبر منهم والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضي تنبيهاً على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعييداً أو وعداً والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يترقبون إلا بحسب أمر الله وقضاء الأمر .

وإما جملة حالية والماضي على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبراً أو وعداً ووعيداً أى وحينئذ قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حق عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون » . والقضاء : الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مراد منه الاستغراق أى قضيت الأمور كلها ، وإما للمبدأ أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر المصهور للناس كلهم وهو الجزاء .

وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى : وقضى الأمر .

والرجوع فى الأصل : المآب الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازاً فى نهاية الشيء وغايته وظهور أثره ، فندرجه إلى الله تعالى .

ويجوز فعل رجع متعدداً : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرجوع ، ويستعمل رجع قاصراً تقول : رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب ترجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجمه أو مضارع رجته مبنياً للمفعول أى يرجع الأمور راجعاً إلى الله ، وحذف الفاعل على هذا المذهب تعين فاعل غرض لهذا الرجوع ، أو حذف لفعل ما يبدو من التناهي بين كون اسم الجلالة فاعلاً للرجوع ومفعولاً له بحرف إلى ، وقرأه باقي المشرك بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمر فاعل ترجع .

﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَآءِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَاتِنَا وَمَنْ يُّدِلْ نِعْمَةً اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ 211

تنزل هاته الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله هل ينظرون سواء كان خبراً أو وعيداً أو وعداً أم تهكاً وإيماً ما كان ماد الضمير فيه على الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تريض يفرق ذوى غرور وعاد في الكفر وقلة انتفاع بالآيات البينات ، فتاسب أن يعقب ذلك يالقاتهم إلى ما بلّتهم من قلة انتفاع بنى إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم هاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيماناً ضعيفاً ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلاً .

وعلى احتمال أن يكون الضمير في (ينظرون) لأهل الكتاب : أى بنى إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله بنى إسرائيل ، زيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد : أى هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل فنهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابة في هذه السورة .

و «سَلِّ» أمر من سأل يسأل أصله أسأل فحذفت الهمزة مخفياً بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقاً لها بنقل حركة حرف الة لشبه الهمزة بحرف الة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل ، وقيل : سل أمر من سأل الذى جعلت همزة ألفا مثل الأمر من خَاف يخاف خَفَ ، والمرب يكثر من هذا التخفيف في سأل ماضياً وأمرأ ؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالباً .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يجيئ بنو إسرائيل عن سؤاله ؛ إذ لا يباون بسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يجرى لما تجيء له أدوات الاستفهام .

و المقصود من التقرير إظهار إقرارهم لحاقتهم لمقتضى الآيات فيجىء من هذا التقرير التقريع فليس المقصود تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسهمون الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرائيل) الحاضرون من اليهود . والضمير في آيتانام لهم ، والقصود إيتاء سلفهم ؛ لأن الخصال الناجية لأحلاف القبائل والأمم ، يصح إيتائها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم .
ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آياتِ رسولهم في كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للعدد المهم فيكون الاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلّت على عدد كثير منهم ؛ ولذلك محتاج إلى عيز في الاستفهام وفي الإخبار ، وهي هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في حيز السؤال ، فالسؤال عنه هو عدد الآيات .

وحق سأل أن يتمدى إلى مفعولين من باب كسا أى ليس أصلُ مفعوليه مبتدأ وخبراً ، وجملة كم آيتانام لا تكون مفعوله الثانى ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو عين الطلب ، فعمل سأل معلق من المفعول الثانى لأجل الاستفهام ، وجملة كم آيتانام في موقع المفعول الثانى سادة مسددة .

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم ، والحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال ، قال في التسهيل « ويشار كهن فيه (أى فى التعليق) مع الاستفهام ، نَظَرُ وَتَفَكَّرُ وَأَبْصُرُ وَسَأَلُ » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون أيا ن يوم الدين » ولا أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق من المفعول الثانى ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف اللوجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولاً ثانياً للعمل الطالب مفعولين ، قال سيوريه « لأنه كلام قد عمل بعضه فى بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شيء قبله » اهـ وذلك سبب لفظى مانع من تسلط المامل على مفعوله لفظاً ، وإن كان لم يزل عاملاً فيه معنى وتقديراً ، فكانت الجملة باقية فى محل الممول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى فى إيجابها معنى ما بعدها عن المامل الذى يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر فى شيء ، إلا أن ما تحدّثه أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء فى الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضعف بوقوعه بعد عامل خبرى فصار الاستفهام سورياً ، فلذلك لم يطل عمل العامل إلا لفظاً ، فقوله : علمتُ هل قام زيد قد دلّ على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام سورياً

وصار التعليل دليلا على ذلك ، ولو كان الاستفهام باقيا على أصله لما صح كون جلته معمولة للعامل الملقى ، قال الرضى : « إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمت وأزید قائم بل هي لجرد الاستفهام والمعى علمت الذى يستفهم الناس عنه اهـ » ، فيجىء من كلامه أن قولك علمت أزید قائم يقوله : من علم شيئا يحمله الناس أو يقتنون بعلومه ، بخلاف قولك علمت زيدا قائما ، وقد يكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فى قول الحريرى « سألتها أنى اعتديت إلينا » أى سألتها هذا السؤال اهـ . وهو يتأتى فى هذه الآية . ويجوز أن يضمن سل معنى القول ، أى فيكون مفعوله الثانى كلاما فقد أعطى سل مفعولين : أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى الضمّن .

وجوّز المعتزلات فى شرح الكشف أن جملة : كم آتيناكم بيان للمقصود من السؤال ، أى سلم جواب هذا السؤال ، قال السلكوتى فى حاشية المطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، أى ولا تعليل فى الفعل .

وجوز صاحب الكشف أن تكون (كم خبرية ، أى فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال من متعلّقه اختصارا لما دل عليه ما بعده ، أى سلم عن العلم فى شكر نعمة الله ، فهذا حصل التقرّيع . ويكون كم آتيناكم تدرجا فى التقرّيع بقرينة ومن يبدل نعمة الله ، ولبيد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشف وقال إنه يفضى إلى انقطاع الجملة التى فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من » آية بيّنة « تمييز (كم دخلت عليه من التى ينتصب تمييز كم الاستفهامية على معناها والتى يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت فى بعض المواضع تصرّحا بالمقدّر ، لأن كل حرف ينصب مضمرّا يجوز ظهوره إلا فى مواضع مثل إسماعيل أن بعد حتى ، قال الرضى : إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين تميزها بفعل متدد وجب جر التمييز بمن (أى ظاهرة) لثلاث يلتبس التمييز بالمفعول نحو قوله تعالى « كم تركوا من جنات وصيون » و « كم أهلكنا من قرية » اهـ أى ثلاث يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاعل ، أو هو للتثنية من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعول إغاثة لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندى أن موجب ظهور من فى حالة الفصل هو بعد الميز عن الميز لا غير ، وقيل : ظهور (من)

واجب مع الفصل بالفصل التمدى ، وجاز مع الفصل بغيره ، كما قل عبد الحكيم من اليمنى والتتازانى فى شرحى الكشاف .

وفى الكافية أن ظهور (من) فى مجز كم الخبرية والاستهامية جاز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يثر على شاهد عليه فى كم الاستهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما فى كم الخبرية فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التى ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من فى الميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المجزة ودليل صدق الرسل ، أو الكليات الدالة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ، فلها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآية لحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالينة على الاحتمالين مبالغة فى الصفة من قبل بأن أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور البيان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثانى ، وفى هذا السؤال وصيته حذف دل عليه قوله : ومن يبدل نعمة الله ، تقديره فيدلوها ولم يصلوها بها .

وقوله « ومن يبدل نعمة الله » تذييل لجملة سَلِّ بِنِى إِسْرَائِيلَ كَمَ آتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ ، أفاد أن المقصود أولاً من هذا الوعيد م بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدلو نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التى أوتيتها بنو إسرائيل هى نعم عليهم وإلا لما كان لتذليل خبرهم بحكم من يبدل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلاء ، فَإِنِّى مِثْلُهُ فى الكلام عن ذكر جل كثيرة لإيجازاً بديها من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية ينه هى نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها ، فبدلو نعمة الله بضدها بمد ظهورها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدل نعمة الله فانه عاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكماً جليسا يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بمد حكم جزئى تقدمه فى الأصل تريضاً يشبه التصريح ، ونظيره أن محدثك أحد محدث فقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدماء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما اثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نما لأن

دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ،
وتزيد الدين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى «فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً» وبذلك التصديق
يحصل تلقى الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وأجلة ، وإن كانت الآيات
الكلام الدال على البشارة بالرسول فهي نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم
عند بعثة الرسول لتلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي اهتموا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أمرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود
منها ، إذ صارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لكان
خيرا لهم في الدنيا ؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد
الكسابة والإعراض ؛ لأنهما يزيدانهم تمسدا لارتكاب الشرور ، وفي الآخرة أيضا
لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة ، وقد أشبههم في هذا التبديل
المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير
المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسوله تلك الآيات إلا لتفضيل أمته
فتوكلوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا «نحن أبناء الله وأحباؤه» وقالوا «لن نمسنا
النار إلا أياما معدودة» .

والتبديل جعل شيء بدلا من آخر ، أى تمويضه به فيكون تمويض ذات بذات وتمويض
وصف بوصف كقول أبي الشيمس :

بُدِّلْتُ مِنْ بُرْدِ الشَّبَابِ مُلَادَةً خَلَقًا وَبِشْرٍ مَوْبِةٍ الْمُقْتَنَاسِ

فإنه أراد تبديل حالة الشباب بحالة الشيخ ، وكقول النابغة :

مَهَّدْتُ سَهَائِلَ كَرَامًا فَبُدِّلْتُ خَطَائِلَ أَجَالِ النَّمَاكِ الْجَوَائِلِ

وليس قوله «نعمة الله» آمن قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن
يبدلها أى الآيات «فإن الله شديد العقاب» ؛ لظهور أن في لفظ نعمة الله معنى جامعا
للآيات وغيرها من النعم .

وقوله «من بعد ما جاءته» الحى فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمسك ، لأنها
من لوازم الحى عرفا .

وإنما جعل العقاب مترقا على التبديل الواقع بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة

لا من جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما علقوه وهم يعلمون » .
وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض
من بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشئ عن تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا
لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى
الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي
ولا تؤذن بالتبديل به هنالك فتمين التصريح بالتبديل به ، والمبدلون في تلك الآية غير الراد
من المبدلين في هذه ، لأن تلك في كفر قريش بدليل قوله بعدها « وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علة ، لأن جعل هذا
الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب ،
فكون الله شديد العقاب أمر عقق معلوم فذكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة :
بل التهديد ، فلم أن المقصود تهديد المبدل فدل على معنى : فاقه بما فيه ، لأن الله شديد العقاب ،
ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب ، وقد جُوز أن يكون
فإن الله شديد العقاب قس جواب الشرط بحمل آل في العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه
أي شديد عقابته .

وأظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال
الرَّوْع في صميم السامع وتربية النهاية ، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه ،
لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء اللؤلؤم عن جناية وجرم ،
سمى عقابا لأنه يعقب الجناية .

﴿ زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْخَيْوةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا
وَالَّذِينَ أَتَقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ 212

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب العنيين من الآيات السابقة قصدا ونمريضا
من قوله : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ، والمحتج عليهم بقوله :

سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ»، استثنافاً لبيان خُلُقِهِم العجيب الفضي بهم إلى قلة الأكرثات بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشُعبه التي سبق الحديث عنها ، فمن ابن عباس المراد: رؤساء قريش ، فهذا الاستئناف في معنى التعليل للأحوال الماضية ، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لاسيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ الآية ، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من ملن ومنافق كما روى عن مقاتل ، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا ، ولأنهم لو كانوا المراد لقليل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بني إسرائيل ، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حال أهل الكتاب كما سيأتي .

والزَّيْن: جمل الشيء زينا أو الاحتجاج لكونه زينا ، لأن التجميل يأتي للجمل ويأتي للنسبة كالتهليل والتزيين والتزكية ، والزَّيْن شدة الحسن .
والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللذات والملاذات والنوات الحسنة ، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يَرادُفها ؛ ففي الحديث : مَنْ كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أي إلى منافع دُنْيَا، وهو على حذف مضاف أشهر حذفه .

ومعنى تزيين الحياة لهم ، إما أن ما خلق زينا في الدنيا قد تمكن من تقوسمهم واشتد توغلهم في استحصانه ، لأن الأشياء الزينة هي حسنة في أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجمليها لهم زينة كما هو مقتضى قوله: للذين كفروا؛ فلن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزيينها في تقوسمهم بدهوة شيطانية تحسن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشعرية والخواطر الشهوية ، والزَّيْن على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا في الإقبال على الزينة ، والزَّيْن على المعنى الثاني هو الشيطان ودعائه .

وحذف فاعل الزينين ، لأن الزين لهم أمور كثيرة : منها خلق بعض الأشياء حسنة بدنية كمحاسن الثروات والمناظر ، ومنها إلقاء حُسن بعض الأشياء في تقوسمهم وهي غير حسنة كقتل النفس ، ومنها إغرائهم عن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت همهم في التوغل من المحاسن الظاهرة التي تحتها المار لو كان باديا ، ومنها إرتياضهم على الإنكباب على اللذات دون الفسك في المصالح ، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يمدَّ فاعلا للزين حقيقة أو عرفا ، فلاجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل مجنبا للإطالة .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته ، إذ الزين لهم الدنيا أمر خفي فيُحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقهم وهو ما اكتسبته قوسهم من الصلح بالذات وبغيرها من كل ما حلهم على الصلح به التناقص أو التقليد حتى عمّوا عما في ذلك من الأضرار الخاطلة للذات أو من الأضرار الختصة المنشأة بتحسين الماديات القمية ، وحلهم على الدوام عليه ضغف الزائم الناشئ من اعتياد الاسترسال في جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربّت الأديان فيهم عزيمة مقاومة دعوة النفوس التسمية بغيرهم ما تشتمل عليه تلك الذات من اللذات وبأمرهم بالإفلاح من كل ما فيه ضرر عاجل أو آجل حتى يجردها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة ، فذلك لم زين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفي أخرى ، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهره من الإضرار والقبائح انقلب زينه عنده شيئا ، خُص الزين بهم ، إذ المراد من قوله « زين للذين كفروا » ذمهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لم حل الزين على زين يمد ذمّا ، فلم أن يكون المراد منه زيننا مشوبا بما يجعل تلك الزينة منمة ، وإلا فإن أصل زين الحياة الدنيا المتتضي للرجبة فيها هو زين أمر ليس بمنموم إذا روى فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقرت مواضع الزين المذموم فخصرتها في ثلاثة أنواع: الأول ما ليس زين أصلا لا ذاتا ولا صفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتحبيلات شرعية كالخمر . الثاني ما هو زين حقيقة لكن له هواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا . الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كنجدة الظالم وقد خضر لى التمثيل لثلاثها بقول طرفة :

ولو لا ثلاث هُنَّ من عيشة النقي	وجَدَّكَ لم أخَفَلْ متى قام عُوْدِي
فهن سبئي الماذِلَات بشرية	كَمَيْتٍ متى ما تَمَلَّ بِالماء تُزِيد
وتقصير يوم الدين والدَّيْنُ مُنْجِبٌ	بِمَهْكَنَةٍ تحت إِنْطِيَابِ المَمْدِ
وكرِّي إذا نادى المضافُ مُجَنَّبًا	كَيْدِ النَّصَا نَبَهَتَهُ التَّوَرُّدُ

وقوله « ويسخرون من الذين آمنوا » عطف على جملة زُيِّنَ للذين كفروا، وهذه حالة أعجب من التي قبلها وهي حالة التناهي في النور ؛ إذ لم يقتصر على اقتنائهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم يفسح على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هدام الدين إلى وجوب ترك ذلك في أحوال وأتواع تنطوي على خباثته .
والسَّخَرُ بفتح السين : كالفرح وقد تسكن الخلاء تخفيفا وفعله كفرح والسخرية الاسم ، وهو تمجيد مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسى مثل صيِّب ، ويعتمد بمن جازة لصاحب الحال المتعجب منها فهي ابتدائية ابتداء ممنويا وفي لثة نعتيته بالباء وهي ضمنية .

ووجه سخرتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إغراضهم عن الذات لامثال أمر الرسول وأقنوم في ذلك ورأوم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر : (أنشد شمر) :

وأحق ممن يلحق الماء قال لي دع الخمر واشرب من تقاخ مبرّد

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عديم وكذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد بتقييد حالة التزيين بحالة السخرية ، فتتلازم الحالان ويقدر الجملة مبتدأ ، أى وهم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلائاً وعماراً وصهييا يقولون : هؤلاء المساكين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهي شيء باطل ، ومن كان يسخر بهم عبد الله بن أبيّ والنافقون .

وجيء في فعل التزيين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحقّ الدلالة على أن معنى فعل التزيين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضي يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين المسلمين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تقتر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى في الآية : زُيِّنَ للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص الماضي

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إظهارا لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر؛ لأن الثرين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق، ليدل على ملكه واعتمد في دلالة على الاستمرار بالاستتباع، والسخرية لما كانت مرتبة على الثرين وكان تكررها يزيد في الظن، إذ لا يليق بنى المروءة السخرية بغيره، وأوتت بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققا.

وقوله «والذين اتقوا فوقهم» أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن حُذِلَ عن الإخبار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يشتر الكافرون بأن الضمير قائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى «أفرأيتم اللات والعزى» إذ سجد الشركون وزعموا أن محمدا أنبي على آلهتهم.

فعدل لذلك عن الإخبار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذي سبق أعني (الذين آمنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما في هذه الفوقية، على عادة القرآن في انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا، وبينه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب توقعهم على الذين كفروا يوم القيامة، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حلمهم ليكونوا دوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام.

والفوقية هنا فوقية تشريف وهي مجاز في تنأى الفضل والسيادة كما استعير الصحت لحالة الفضول واللسخر والمملوك.

وقيدت بيوم القيامة تنصيحا على دوامها، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية. فإن قلت: كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف «الذين آمنوا» قلت: وأما بيان مزية التقوى التي ذكرته فله مناسبات أخرى. قلت في الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيته يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ، ولا يدركه الكفار بالحس

قال تعالى « فأتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » نعم تظهر مرتبهم بعد اقتضاء ما قُدِّرَ لهم من المذاب على الذنوب .

رَوَى عن ابن عباس أن الآية نزلت في ساحة قريش بمكة سَخَرُوا من فقراء المؤمنين وضمائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعده الله الفقراء بالرزق وفي قوله : من يشاء تمرىض بهديد المشركين يقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .

وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذليل لا بد أن يكون مرتبطا بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذليل معنى محذوفا تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سَخَرُوا بفقراء المؤمنين لإفلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار ففي الحساب نرى لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يَمْدُونُ بِالأصابع ويحيط بها اليد كناية عن القلة ومنه قولهم شيء لا يُحصى . ولذلك سح أن يبقى الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما تمنى يقضى فقد تَوُتِنَه في النوم غيرَ مُصَرِّدٍ محسوب

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً قَبَعَتْ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مِنْهُمْ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَيِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام .

والمناحية بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها :

الأول : قال نجر الدين : إن الله تعالى لما بين في قوله « زين الذين كفروا الحياة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة

لأن الناس كانوا أمة واحدة فآفة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البنى والتحاسد في طلب الدنيا ، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتتظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة .

الثاني : يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى « أم حسبم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله « كن الناس أمة واحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى الشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد ، فالناسية على هذا في مدلول قوله تعالى « زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون » إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا إيجازيا للنفاية .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تدليل لما قبلها ومقدمة لما بعدها : فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق ما لأجله تداركهم الله بيمتات الرسل في المصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البئسة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من الشركين .

وأما الثانى فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذى اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه - إلى قوله - إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه الزية المظلمى يجب الاعتراف بها ولا تكون مشار حسد للنبي وأمة ، ردا على حسد الشركين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذى سبق التنبيه عليه في قوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ما والله من قبلتهم - إلى قوله - يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من موم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جلمة ختمت بقوله « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة في الخلق والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعت لهم أنبياء متفرقين لتصد تهيئة الناس للدخول في دين واحد عام ، فالناسية حاسلة مع جملة « ادخلوا في السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا في دين الإسلام الذى هدى الله به السفين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة ، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تنبيها للمؤمنين فالتناسب حاسلة مع قوله « زين للذين كفروا الحياة الدنيا » .

فالمنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبيينا لفضيلة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنييس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الدين » أمثوا .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للمعوم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق مهود ولكنه عموم عرفى مبنى على مرادفة الناب الأعلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بمض الناس فيه شريرا مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بمض الناس فيه خيرا مثل نوح (وما آمن معه إلا قليل) .

والأمة بضم الهزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهزمة وهو القصد أى يؤمون غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا في الوطن أو الدين أو اللغة أو في جميعها .

والوصف بـ (واحدة) في الآية لتأكيد الأفراد في قوله أمة ليفصح توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد .

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل في الدين بقربة ترفع فيمث الله النبيين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة في الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أبي بن كعب وابن عباس وجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الثعشري قال الفخر : وهو مختار أكثر المحققين قال القفال : بديل قوله تعالى بمده فيمث الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن ترفع الخير يميته النبيين على الجملة السابقة . وتعليل البعث بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اعظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترفيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدم الله بالكذب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون بحىء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذى يحتاج إلى بشة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التصريح على جملة كل الناس أمة واحدة بالفاء في قوله « فيمت الله النبيين » وعلى صريح قوله « ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البيئة تربت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فيمت الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلال لصح تفرع البيئة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدر الناس في الآية كانوا مؤمنين قدر في الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بيئة الرسل إليهم .

ويؤيد هذا التقدير قوله في آية سورة يونس وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم فلما أنهم لم يدوموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصالح هي القطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية « ألسنت بربكم » ، وأنها ما غشاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بمت النبيين لإصلاح القطرة إسلاها جزئيا فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء اليسر ومنهم المنلفظ وأنه بمت محمدا لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قولهم فهدى الله الذين آمنوا إلى الحق وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضا وعليه نطف قوله فيمت الله النبيين معطف على اللفظ الظاهر لا تقدير منه أى كانوا كذلك فيمت الله النبيين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والنذارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بمت الله به النبيين قد وقع فيه التنوير والاختلاف فيما بشوا به وأن الله بمت محمدا بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

للقصود بيان مزية دين الإسلام وقضله على سائر الأديان بما كان منه من البيان والبرهان .
وأياً ما كان المراد فإن فعل هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها الخبر عنه
بعضون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع ، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على
الحق وفئة على الباطل .

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان التالب فيه على الناس
الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بثثة الرسل إلى أن اختلفت
أحوالهم فظهر فيهم الفساد ، فقبل كان ذلك فيما بين آدم ونوح وقتل هذا عن ابن عباس وقتادة
وعجاءه ، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا
من نجاه الله مع نوح فكان أولئك نفر التاجون أمة واحدة قائمة على الحق ، وقيل إنما كان
الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بني آدم فطرها على الإسلام فأقروا
له بالوحدانية والعبودية وهو ما في قوله تعالى في سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة
إنا كنا من هذا قبيلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد
تفسير تلك الآية وروى هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان ، وفي تفسير
الفخر عن القاضي عبد الجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة »
في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتتاب الظلم والكذب وحجتهما
على ذلك أن قوله « النبيين » جمع يفيد المموم (أى لأنه معرف باللام) فيقتضى أن بثثة
كل النبيين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء ، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء ،
فتبين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستقاداً من
العقل ، وما يبين أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال ،
قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » وقيل : أريد بالناس آدم وحواء . نقله ابن عطية
عن مجاهد وقوم ، والتى نجزم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه
الله تعالى لقوله « وقرونا بين ذلك كثيراً » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك
قوم نوح ، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قص
الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحاً أول الرسل إلى أهل الأرض . فيظهر أن الضلال

حدث في أهل الأرض وممهم هاجلا فيم الله نوحا إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحا وقرأ معه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فيم الله التبيين . فيجدر بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى في تاريخ ظهور الشرائع وفي أسباب ذلك .

الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا في أول أمرهم أمّة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أباؤهم تألفت منهم في أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقي فكانت لها أمرجة متائلة ونشأوا على سيرة واحدة في أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافا قليلا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث في العائلة تافرا ولا تنابا .

ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراد أن يكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي فلا جرم أن يكون خلقه على حلة سالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » .

فأدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكور حسبا وعقلا وألمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع وتهتدي إلى ما يحتاج للاعتداء إليه ، وتعتدل ما يشار به عليه تمييز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوى متين ودواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقا مشابها لخلق آدم ، إذ أنها خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » فكانت في انسياق عقلها واهتمامها وتمقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كن عليه آدم .

ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة هو العقل السقيم فبالعقل تأتى للبشر أن يتصرف في خصائصه ، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها .

هكذا كن شأن الذكر والأنثى فاولاد نشأ مثل نشأتهما في الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بنى آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل التراب الباحث في الأرض فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أسس الحضارة البشرية .

فالصلاح هو الأصل الذى خلق عليه البشر ودام عليه دهرًا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بمواضع كانت في مبدأ الخليقة قليلة الطرؤ أو معدومة ، لأن أسباب الانحراف عن العطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يمرض عند تكوين الفرد في عقله أو في حسده فينشأ منحرفاً عن الفضيلة تلك المأهة .

الثاني : اكتساب ردائل من الأخلاق من مخترعات قواء الشهوية والنفسية ومن تقليد غيره بدائية استحسان ما في غيره من مفاسد يحترعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليته تحدث في النفس غائلة لما عليه الناس كالشبهوات والإفراط في حب الثبات أو في كراهية النير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواعٍ حلجية أو تكيلية ويمجدها ملائمة له أو قبيحة عنده فيلزمها حتى تصير له عادة وتتشبه عنده بمد طول المدة بالطبيعة ، لأن المادة إذا سادت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعا .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث في البشر ، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة البش ونظام البيئة كل تلك كانت موانع من طرد الخلل التكويني ، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلزم حال فطرته فلا ينصرف عنها باتباع غيره .

والثاني كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فن أن يميته الاختلاف .

والثالث يمكن الوجود لكن المحبة الناشئة من حسن المعاشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة من الأخوة والمواظاة الصادرة عن الأبوين كانت حُجبا لما يهيج من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالقي يكثر في الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة ، وإتاما هذا السبب الرابع من موجبات الرق والانحطاط في أحوال الجماعات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا فلتة نشأت من السبب الثالث من إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بغيته ما ينشأ عن القتل ؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرع إليه الندامة ، فبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها .

وينشأ من هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخلقية والخلقية ، ولما كان النسل منسلاً من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصلاً على مجموع من الحائنين فإن استوت الحائنان أو تباينتا جاء النسل على أحوال مساوية المظاهر لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام في عكسه « ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً » ، وما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاح ما نقله في الكشف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق. ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلاً قليلاً خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال فيما لا اختلاف بين حال الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حائلي الأب والأم ، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرات عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأريمة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقي ، هناك جاءت الحاجة إلى هدى البشر يمشى الرسل ، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحاً أول الرسل الذين دهموا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » الآية ، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن إجماعاً في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إنني لست هناكم ، ويذكر خطيئته إبتوانوحاً أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتبين أن خطيئة (قابيل) ليست مخالفة شرع مشروع ، وأن آدم لم يكن رسولاً وأنه نبي صالح أوحى إليه بما يهذب أبنائه ويعلمهم بالجزاء .

فقوله تعالى « فبعث الله النبيين » هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله « كان الناس أمة واحدة » مع تحقق وجود اختلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم « أمة واحدة » دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعاً على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا « فبعث الله النبيين » ، وعلى الوجه الآخر مفرعاً على الكون أمة واحدة في الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين الميمونين نوحاً ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثاني : يكون أولهم آدم بحث لبنينه لما هلك أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يمش بشريعة لعدم الدعوى إلى ذلك ، وإنما كان مرشداً كما يرشد الربى عائته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله « وأزل معهم الكتب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل في التدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد القاسد أصل

ذميم الفصال ، وقد عید قوم نوح الأستنام، عبدوا (ودا) و (سواها) و (يفوث) و (يموق) و (نسرا) وهم يومئذ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في (جبال نود) من بلاد الهند كما قيل، وفي البخاري عن ابن عباس أن ودًا وسواها ويفوث ويموق ونسرا كانوا من صالحى قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تبيد ، حتى إذا هلك أولئك وتسخ العلم عبت اله ، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواها هو ابن شيث وأن يفوث ابن سواها ويموق ابن يفوث ونسرا بن يموق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فافتت قاييل بن آدم لهم سورا ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال^(١) ، وهذا كله زمن متوغل في القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهمن في الهند فلها تهديء من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة.

وفي هذا العهد كانت في العراق شريعة عظيمة ببابل وضمها ملك بابل المدعو (حمورابي) ويظن المؤرخون أنه كان ماصرا لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور في سفر التكوين باسم (ملكي صادق) الذي لقي إبراهيم في شاليم وبورك إبراهيم ودعا له .
والبحث: الإرسال والإلهاض للنبي ومنه بحث البير إذا أنهضه بمد أن برك والبحث هنا مجاز مستعمل في أمر الله النبي بنبليغ الشريعة للأمة .

(و النبيين) جمع نبيء وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحي وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه ، فإن أمره بنبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبيء ، والقرآن يذكر في الغالب النبيء مرادا به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرونا بين ذلك كثيرا » وقال « وكل أهلكنا من القرون من بعد نوح » .
وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالنبيين هنا خصوص الرسل منهم بقريئة قوله بحث وقريئة الحال في قوله: مبشرين ومنذرين ، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقريئة ما يأتي من قوله .
« وأتزل معهم الكتاب بالحق » الآية .

(١) في صحيح البخاري وكتاب ابن الكلبي : أن هذه الأستنام عبت في الرب وقد بينت ذلك في تاريخ العرب في الجاهلية .

فالتعريف في (النيبين) للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالمرقى في اصطلاح أهل المائى .
وللبشارة : الإلحاح بخير حصل أو سيحصل ، والتذكرة بكسر النون الإلحاح بشر وضر
حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذى تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هى ظهور
صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذوهم ومريديهم للاستقامة من
دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم ، وتعليم
من يرويه أهلهم من الأمة .

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشرعية مضت كعيسى ، إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شرعية
إبراهيم عليه السلام ، وعجى أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون
لهم تعلق بشرع من قبلهم كعيسى ، خالد بن سنان التبتى نبيثا فى عيسى من الرب .

وقوله : وأزل مهمم الكتاب ، الإززال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفل ، وهو
هنا مجاز فى وصول الشيء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحي جاء من قبل
الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسل فى جانب له علو مثله .

وأضاف مع إلى ضمير النبيين إضافة مجلبة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أزل
عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ولأن جاء مؤيدين لمن قبله مثل أنبياء
بنى إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس
بكتابتها لدوام حفظها والتمسك من مدارسها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن
كانت الشريعة فى وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «آلم ذلك الكتب»
على أحد الوجهين المتقدمين هناك ، وقد يكون مجازا على الوجه الآخر ، وما هنا يحمل على الحقيقة
لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

وللمعية معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هى المقارنة فى المكان
وهى المصاحبة ، ولعل اختيار للمعية هنا لما تؤخذ به من التأييد والنصر قال تعالى « إني معكما
أسمع وأرى » وفى الحديث ومعك روح القدس .

والتعريف فى الكتاب للاستغراق : أى وأزل مع النبيين الكتب التى نزلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فلقى أنزل مع كل نبيء كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك .

وأما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع في مقام الاستفراق سواء ، وقد تقدم مع ما في الأفراد من الإيجاز ودفع احتمال المهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيئين ، فتمين أن يكون المراد الاستفراق لا المهد ، وجوز صاحب الكشف كون اللام للمهد واللقى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير في ليحكم راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز في البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أى أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلي ، لأنه السبب له والأمر بالقضاء به ، وتمدية يحكم بين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيها اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علماؤنا إن المصيب في الاجتهاديات واحد .

﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ أَحْكَامٍ وَيَذَرِيهِمْ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ 213

عطف على جملة « وأنزل معهم الكتب بالحق » لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم ديناً واحداً ، واللقى « وأنزل معهم الكتب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد آتينا موسى الكتب فاختلف فيه » .

واللقى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستنقوا بحكمة القصر من الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتاً وتقياً .

فأنه بث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى ، اتبهم من اتبهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى في ضلالة ، فأرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل ، ثم أحدث اتباع الرسل بدمم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم .

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر في تسرعهم إلى الضلال ، وهى حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع ، وتحذير المسلمين من الوقوع في مثل ذلك .
والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيها صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها ، وهذا من بديع استطراد القرآن في توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهى طريقة هرية بليغة قال زهير :

إن البخیل ملوم حين كان ولكن الجواد على علته هم
وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير :

إلى مَلِك ما أئنه من مُخَارِب أبوه ولا كانت كَلِيب تصاهره

والضمير من قوله « فيه » يجوز أن يمود إلى الكتاب وأن يمود إلى الحق الذى تضمنه الكتاب ، والمعنى على التقديرين واحد ، لأن الكتاب أزل ملائماً للحق ومماحلاً له فإذا اختلف في الكتاب اختلف في الحق الذى فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة فى المنطق .

والاختلاف فى الكتاب ذهاب كل فريق فى تحريف المراد منه مذهباً يخالف مذهب الآخر فى أصول الشرع لا فى الفروع ، فإن الاختلاف فى أصوله يطل المقصود منه .

وجىء بالموصول دون غيره من المرفقات لما فى الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون فى مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه ، ولا شك أن ذلك يطل المراد منه .

والمعنى تشنيع حال الذين لؤتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين فى الحق قبل عجز الشرائع ، لأن أولئك لهم بعض المنزلة بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم .

وقوله « من بعد ما جاءتهم اليئس » متعلق باختلاف ، واليئس جمع بينة وهى الحجة والدليل .

والمراد بالبيّنات هنا الدلائل التي من شأنها الصّد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي اتّحقت بالقواطع .

والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض .
والظواهر المتعارضة التي دلّ تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المبرر عنه في الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بيّنات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق . وعجىء البيّنات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبديهة هنا : بديهة اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن عجيء البيّنات ، وإن كان هو كذلك في نفس الأمر ، أي أن الخلاف كان في حالة تقررت فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين .

وقوله « بنيّا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبني : الظلم وأصل البني في كلام العرب الطلب ، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمعنى أن داعي الاختلاف هو التعاسد وتقصّد كل فريق تغليب الآخر فيحمل الشريعة غير عاملها ليعسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بنيّا » لتتصيص على أن البني بمعنى الحسد ، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو بمن بعد ما جاءتهم ، وتعلق المفعول لأجله وهو بنيّا بقوله (لاختلف) التي هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا في فاعل الفعل الذي تعلما به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضى بين النعاة في جواز استثناء شيتين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البيّنات) و (بنيّا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومبادئه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البنى والحسد.

والآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيها وقت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أى في أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافاً في أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال من مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا في أكثر النروع ، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأهلنوا جميعاً : أن لله تعالى حكماً في كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإساجته وأن الصيب واحد ، وأن غخطه أقل ثواباً من مصيئه ، وأن التصغير في طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للنظر .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف الدرك أو غخطه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأى الغير فذلك يشبه الاختلاف الذى شتمه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المرى :

فجادل وسَلَّ الجدالَ وقد دوى أن الحقيقة فيه ليس كما زعمُ
عِلِمَ الفتى النظَّار أن بصائرَ عَمِيثَ فكم يُخفى اليقين وكَم يَسْمُ

وقوله « فهدى الله الدين » آمنوا « هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختلف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بمقرب الاختلاف اهـ ، يريد أنه تقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تقام اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر عندى : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكان السامع ترتب العلم بماقية هذا الاختلاف فقيل : دام هذا الاختلاف إلى مجيء الإسلام فهدى الله الدين آمنوا الخ ، فقد أفصحت من كلام مقدر وهو المعلوم عليه المخذوف كقوله تعالى « أن اضرب يميناك الحجر فاقعجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا عمالة ، والضمير في اختلفوا عائد للمختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء الرسل والذين اختلفوا في الشرائع بعد مجيء الرسل والبيانات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله « وأُزِلَ معهم الكتاب بالحق » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف في تعيين الحق إما من جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أَذِنَ إذا أَسْنَى أَذْنَهُ إلى كلام مَنْ يكلمه ، ثم أُطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بملافة التزوم لأن الإسماء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابة مطلبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في معنى الخطاب بإباحة الفعل ، وبذلك صار لفظ الإذن قابلاً لأن يستعمل مجازاً في معانٍ من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق في هذه الآية على التمكين من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من ييسر لك شيئاً فكأنه أباح لك تناوله .

وفي هذا إيعاء إلى أن الله بث الإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتعصيله ، فاختلف أتباعهم فيه بدلاً من أن يحقوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما في الإسلام من بيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام بإتمام مراد الله مما أُزِلَ من الشرائع للساقطة .

وقوله « والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتعصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لِمَا تهيأَ البشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيداً وتهيئة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمةً واحدة » ، فكأن كل البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم نبياً بينهم » ،

وفي الحديث « مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَثَلٌ وَجِلٌّ اسْتَأْجَرُوا قَوْمًا يَعْمَلُونَ لَهُ عَمَلًا يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ عَلَى أَجْرٍ مَعْلُومٍ فَعَمِلُوا لَهُ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ فَقَالُوا لَا حَاجَةَ لَنَا إِلَى أَجْرِكَ الَّذِي شَرَطْتُمْ لَنَا وَمَا عَمَلْنَا بِاطِلٍ فَقَالَ لَهُمْ لَا تَعْمَلُوا أَكَلُوا بَقِيَّةَ عَمَلِكُمْ وَخَذُوا أَجْرَكُمْ كَمَا لَا فَأَبَوْا وَتَرَكَوْا ، وَاسْتَأْجَرُوا آخَرِينَ بِمَدَمٍ فَقَالَ لَهُمْ أَكَلُوا بَقِيَّةَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَلَكُمْ الَّذِي شَرَطْتُ لَكُمْ مِنَ الْأَجْرِ فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا كَانَ حِينَ صَلَاةِ الْعَصْرِ قَالُوا ذَلِكَ مَا عَمَلْنَا بِاطِلٍ وَلَكِ الْأَجْرُ الَّذِي جَعَلْتُمْ لَنَا فِيهِ ، فَقَالَ لَهُمْ أَكَلُوا بَقِيَّةَ عَمَلِكُمْ فَإِنَّمَا بَقِيَ مِنَ النَّهَارِ شَيْءٌ يَسِيرٌ فَأَبَوْا ، وَاسْتَأْجَرُوا قَوْمًا أَنْ يَعْمَلُوا لَهُ بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ فَعَمِلُوا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ وَاسْتَكَوُوا أَجْرَ الْفَرِيقَيْنِ كِلَاهِمَا ، فَذَلِكَ مَثَلُهُمْ وَمِثْلُ مَا قَبِلُوا مِنْ هَذَا النَّوْرِ ، فَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى مَا لَنَا أَكْثَرُ عَمَلًا وَأَقَلَّ عَطَاءً ، قَالَ هَلْ ظَلَمْتُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئًا ؟ قَالُوا : لَا ، قَالَ : فَذَلِكَ فَضْلِي أَوْتِيَهُ مِنْ أَشَاءَ » .

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْزِئِينَ الْآسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ 214

إغراب انتقالي من الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبي أخذاً من كلام الكشف : إن قوله تعالى « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً » كلامٌ ذُكِرَتْ فِيهِ الْأُمَّةُ السَّالِفَةُ وَذُكِرَ مِنْ بَثِّ الْإِيمَانِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَمَا قَعُوا مِنْهُمْ مِنَ الشُّعْثَانِ ، وَمُذْمِجٌ لِتَشْجِيعِ الرَّسُولِ وَالْمُؤْمِنِينَ عَلَى الثَّبَاتِ وَالصَّبْرِ عَلَى أَمْنِ الْمُشْرِكِينَ كَمَا قَالَ « وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا ثَبَّتْ بِهِ فُؤَادُكَ » فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ كَانَ الرَّسُولُ وَأَصْحَابُهُ مُرَادِينَ مِنْ ذَلِكَ الْكَلَامِ ، يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ « فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا » وَهُوَ الْمَضْرَبُ عَنْهُ بَيْلٌ الَّتِي تَضَمَّنَتْهَا أَمْ أَى دَخَلَ ذَلِكَ ، أَحْسَبُوا أَنْ يَدْخُلُوا الْجَنَّةَ . وَيَبَيِّنُ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْ ذِكْرِ الْأُمَّةِ السَّالِفَةِ حِينَ وَقَعَ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الْعِبْرَةُ وَاللَّوْعُظَةُ وَالتَّحْذِيرُ مِنَ الْوُقُوعِ فِيهَا وَقِسْوَافِهِ بِسَوْءِ عَمَلِهِمُ وَالْإِقْتِدَاءِ فِي الْحَمْدِ ، فَكَانَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً » الْآيَةُ إِبْجَالاً لِنَتْلُكَ وَقَدْ خَتَمَ بِقَوْلِهِ « فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ » ، وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْخُطَامُ مُنْقَبَةً

للمسلمين أَوْقِفُوا أَنْ لَا يُزْهَوَا بِهَذَا الثَّناء فيحسبوا أنهم قَصَرُوا حق شكر النعمة فعقب بأن عليهم أن يصبروا لما عصى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اعتداء بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيها وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاعتداء بهدى المتهدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالندارة وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضراباً من قوله « فهدى الله الذين آمنوا » وليكون ذلك تصبيراً لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنهم من العثرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل ، ويكون أيضاً تمهيداً لقوله « كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة . و (أم) في الإضراب كبل إلا أن أم تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصلًا أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسابان باطل لا يبنى اعتقاده . وحسب بكسر السين في الماضي : فعل من أفعال القلوب أخوات ظن ، وفي مضارعها وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أنيس وقد قرئ بهما في المشهور ، ومصدره الحساب بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى المد فاستعمل في الظن تشبيهاً لجولان النفس في استخراج علم ما يقع بجولان اليد في الأشياء لتمييز عددها ومثله في ذلك فعل عدّ بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بمد أن كن الكلام على غيرهم فليس فيه التفتات ، وجمله صاحب الكشف التفتات بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين آمنوا » لما اختلفوا فيه « وآته يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهر أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقال الحاصل بأم ، سار الكلام اختصاراً محضاً وبذلك يُتَأَكَّد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالافتتاح هنا غير منظور إليه على التحقيق .

ودخول الجفة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا في شيء منه ، وإلا فإن دخول الجفة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأته البأساء والضراء أو أنه لم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تتألم البأساء فيصبروا ولا يرددوا عن الدين ، فذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرق هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فذلك هُيئت للمسلمون لتلقيه من قبل وقومه لطفًا بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد نقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأخرجوا من ديارهم وتحملوا معضن الغربة ، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أنفسهم وأذى المشركين في قرابتهم وأموالهم بمكة بكدر عليهم صفوحاة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم فقد كان الأنصار يمرضون على المهاجرين أن يفتانزوا لهم من حظ من أموالهم .

و (لَمَّا) أخت لم في الدلالة على نقي الفصل ولكنها مركبة من كم وما النافية فأفادت توكيد النفي ، لأنها ركبت من حرف نقي ، ومن هذا كان النفي بها مشعرا بأن السامع كان يتقرب حصول الفصل للنفي بها فيكون النفي بها تلميا لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول النفي بها يكون بعد مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا به بقول النابغة :

أَزِفَ التَّرْحُلُ فَيَرَّ أَنْ رَكَبْنَا لَمَّا تَزَلَّ بِرَحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ
فَنَفِي بِلَاثُمْ قَالَ وَكَأَنَّ قَدِ أَى وَكَأَنَّهُ قَدْ زَالَتْ .

والواو للحال أى أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يُتقرب حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من الهمة إلا إذا محلمتم ما هو من ذلك القليل .

والإتيان مجاز في الحصول ، لأن الشيء الحاصل بعد المدة يحيل كأنه أتى من مكان بعيد .

والمثل : المشابهة في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا » .
والذين خَلَوْا : هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خَلَوْا : خَلَا منهم السكان فيولغ في إسناد الفعل فأُسند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

وَمَنْ قَبْلَكُمْ مَتَعْنَى بَخَلُوا لِحَرْدِ الْبَيَانِ وَقَصْدِ إِظْهَارِ الْمَلَابِسةِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ .
والس حقيقة : اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز في إصابة الشيء وحلوله ، فنه مس
الشیطان أى حلول ضر الحنة بالقل ، ومس سقر : ما يصيب من نارها ، ومس الفقر
والضر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق في إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضر
دعاه - وإذا مس الإنسان الضر دعانا - وإذا مسه الشر فذودناه هريض - ولا تمسوها
بسوء » قاله هنا : حلت بهم البأساء والضراء .

وقد تقدم القول في البأساء والضراء عند قوله تعالى « والصبرين في البأساء والضراء » .
وقوله « وزلزلوا » أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام معيشتهم قال تعالى
« هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ،
ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فُعِلَ ، والتصنيف فيه دال على تكرار الفعل كما قال تعالى
« فكبكبوها فيها » وقالوا لَمْ نَلَمْ بِالْمَكَانِ إِذَا نَزَلَ بِهِ زُلُوفَ إِقَامَةٍ .

وحق غاية للس والزلزال ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه
مضى نصر الله .

ولما كانت الآية مخبرة عن مس حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين
وقت نزول الآية ، جاز في فعل يَقُولُ أَنْ يَتَّبِعَ قَوْلَ رَسُولِ أُمَةٍ سَابِقَةٍ أَى زَلُّوا حَتَّى يَقُولَ
رَسُولُ الْمَزْزَلِينَ ذ (أَل) لِلْعَهْدِ ، أَوْ حَتَّى يَقُولَ كُلُّ رَسُولٍ لِأُمَّةٍ سَبَقَتْ فَتَكُونُ (أَل)
لِلْإِسْتِفْرَاقِ ، فَيَكُونُ الْفِعْلُ مُحْكَمًا بِهِ تِلْكَ الْحَالَةُ الْمُجِيبَةُ فَيَرْفَعُ بِمَدِّ حَتَّى ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمُرَادَ بِهِ
الْحَالُ يَكُونُ مَرْفُوعًا ، وَيَرْفَعُ الْفِعْلُ قَرَأَ نَافِعٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ ، وَجَازَ فِيهِ أَنْ يَتَّبِعَ قَوْلَ رَسُولِ
الْمَخَاطَبِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْنَى : وَزَلُّوا وَتَزَلُّونَ مِثْلَهُمْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ
فَيَكُونُ الْفِعْلُ مَنْصُوبًا ؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَمَّا بَقِيَ وَتَنَزَّهَ ، وَبِذَلِكَ قَرَأَ بَقِيَّةُ الشُّرَةِ ، فِقْرَاءَةُ الِرْفَعِ
أَنْسَبُ بِظَاهِرِ السِّيَاقِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ أَنْسَبُ بِالْفَرْضِ الْمُسَوِّقِ لَهُ الْكَلَامُ ، وَبِكِلْتَا الْقِرَاءَتَيْنِ
يَحْصُلُ كِلَا الْفَرْضَيْنِ .

ومضى استيفاهم مستعمل في استبلاء زمان النصر .

وقوله « ألا إن نصر الله قريب » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألا ، وهو بشارة
من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بمد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُعباً ، والتصد منه لإكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يحسب مبلغ ما مس من قبلها . وإكرام
لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله
بأن يجيء نصر الله لها ته الأمة قبل استبطائه ، وهذا يشير إلى فتح مكة .

﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَتَقَفُّمْ مِنْ خَيْرٍ قَلِيلٍ لِلَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ يَعْلَمُ ۚ ۝٢١٥﴾

استئناف ابتدائي لاجتماع جواب عن سؤال سأله بعض المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم
روى الواحدى عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجُمُوح الأنصارى ، وكان ذا مال فقال
يا رسول الله : بماذا يُتصدق وعلى من يُنفق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعني أنه تكرر
السؤال عن تفصيل الإعناق الذى أسروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم
وموقع هذه الآية في هذا الموضع إما لأن زولها وقع عقب نزول التي قبلها وإما لأمر بوضها
في هذا الموضع جمعا لطائفة من الأحكام المنتجة بجملة « يسألونك » وهى ستة أحكام ، ثم قد
قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ عن الإعناق للتطوع به وهى عكمة وقيل
نزلت قبل فرض الزكاة فتكون بيانا لمصارف الزكاة ثم نسجت بآية « إنما الصدقات للفقراء
والمسكين » الآية في سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى ، وإن
كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة في آية براءة .

وماذا استفتهم من المنفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفتهم من المنفق السؤال من أحواله
التي يقع بها موقع القبول عند الله ، فإن الإعناق حقيقة معروفة في البشر وقد عرفها السائلون
في الجاهلية .

فكانوا في الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى النداء وينفقون في الميسر ، يقولون فلان
يقيم أيساره أى يدفع عن أيساره أنساطهم من مال القاصرة ويتفاحرون بإتلاف المال .

فسألوا في الإسلام عن المتمد به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابى الجواب السؤال إذ
أجيب : قل ما أتقتم من خير فلو للدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإعناق الحق وعرف هذا
الجنس بمعرفة أفراد ، فليس في هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يقتل

أن يسألوا من المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذى ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هذا لا يتعلق بالسؤال عنه أخراض العقلاء ، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإتفاق إيصال النفع للمنفق عليه ، فيتمين أن السؤال عن كيفية الإتفاق ومواقفه ، ولا يريكم في هذا أن السؤال هنا وقع بما وهى يسأل بها عن الجنس لا عن الموارض ، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي ، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربى .

والخير : المثل كما تقدم في قوله تعالى « إن ترك خيرا » في آية الوصية .

و « ما أعقتم » شرط ، فعلى أن عقمتهم مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط ، وهى بالماضى لإظهار الرغبة في حصول الشرط فيزيل كالحاصل المتقرر .

واللام في (لوالدين) للعنك ، بمعنى الاستحقاق أى فالحقيق به الوالدان أى إن تنفقوا فأتفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين ، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى « وآتى المال على حبه ذوى القربى » الآية .

والآية دالة على الأمر بالإتفاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهى في النفقة التى ليست من حق المال أصى الزكاة ولا هى من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هذه النفقة التى هى من حق المسلمين بمضمهم على بعض لكفاية الحاجة وللتنوسة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشد من قرابة بالموزن منهم ، فنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على الكسب أو ينتقل حق الإتفاق إلى غير الأبوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفي تحديد القربى الموجبة للإتفاق خلاف بين الفقهاء .

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تمارض بينهما حتى محتاج للنسخ وليس في لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت في صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو الغريب من الحى المار في سفره ، ينفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والمقصود من قوله ، فإن الله به عليم . الكناية من الجزاء عليه ، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عموم وما تفعلوا من خير الأفعال الواجبة والمتطوع بها فيم النفقات وغيرها .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

للمناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله « ولا يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم
مستهم البأساء والضراء » فقد كلفت به الأم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين
مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين
بتمذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة للتراب من الأرض .

ولفظ كُتِبَ عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية ، وآل في القتال للجنس ،
ولا يكون القتال إلا للاعداء فهو عام عموماً عرفياً ، أى كتب عليكم قتال عدو الدين .

والخطاب للمسلمين ، وأعداؤهم يومئذ المشركون ، لأنهم خالفوه في الدين وآذوا الرسول
والمؤمنين ، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام ، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى « أذن للذين
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا » ، ثم زلت آية قتال المبادئ بقتال المسلمين في قوله تعالى « وَقَاتِلُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ » كما تقدم آنفاً .

هذه الآية زلت في واقعة سرية عبدالله بن جحش كما يأتي، وذلك في الشهر السابع عشر
من الهجرة، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله :
كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت .

فلى المختار يكون قوله : كتب عليكم القتال خبراً عن حكم سبق زيادة تقريره وليقتل
منه إلى قوله : « وهو كره لكم » الآية ، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيد ،
أو إنشاءً ثانياً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية زلت في هذا المعنى بناء على أن قوله
تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » إذن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له .

وقوله : وهو كره لكم ، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو ، ولك أن يجعلها جملة
ثانية معطوفة على جملة : كتب عليكم القتال ، إلا أن الخبر بهذا لما كان معاملاً للمخاطبين

تبين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة ، أعني كتيبنا عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بمد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون .

والكراهية بضم الكاف : الكراهية ونفرة الطبع من الشيء ومثله الكره بالفتح على الأصح ، وقيل : الكره بالضم الشقة ونفرة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتي على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل ما بأذى أو مشقة ، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفي قوله تعالى « حملته أمه كرها ووضعته كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تبين أن يكون بمعنى الكراهية وإبابة الطبع كما قال الحاسي الثقفلي :

بُكره سراتنا يا آل عمرو نناديكم بمُرهقة النصال

رووه بضم الكاف وبفتحها .

على أن قوله تعالى بمد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التذييل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد جعل صاحب الكشف لجل المفتوح في هذه الآية والآية الأخرى على الجاز . وقرره الطيبي والتفتازاني بما فيه تكلف ، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة في تمسك الوصف من الخبر عنه كقول الخنساء :

• فإنا هي إقبالٌ وإدبار •

أي تُقبل وتُدبر ، وقيل : الكره اسم للشيء المكروه كالخبز .

فالتقاتل كرهه النفوس ، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطعامه وأهله وبيته ، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح ، ولكن فيه دفع المذلة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم ، وفي الحديث (لا تَخَفُوا لِقَاءَ الْعَدُوِّ إِذَا لَقِيتُمْ فَاصْبِرُوا) ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التي لا يحجبها الناس إلا إذا كان تركها يفضي إلى ضرر عظيم قال الثقفلي :

وَنَبِيَّيْ حِينَ تَقْتُلُكُمْ عَلَيْكُمْ وَتَقْتُلُكُمْ كَأَنَّا لَا نُبَالِي

ومعلوم أن كراهية الطبع الفعل لا تنافي تلقى التكليف به رضا لأن أكثر التكليف لا يخرج عن مشقة .

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضي ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة للمسلمين فكان لإيجاب القتال ثقيلاً عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لمشرة من الشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال ، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت زول هذه الآية ، فيحتمل أن يكون نزلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكرياً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم ، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال ، فخنق ذلك لقرينة المقام ، والمقصود الإقضاء إلى قوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » لتطعن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم ، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ، ويكون في الآية احتياك ، إذ الكلام على القتال ، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعم منه وهو خير لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاء لتشريع فالكرهية موجودة حين زول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرهما عندى ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم » تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ من قوله : كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة « وعسى » معطوفة على جملة « كتب عليكم القتال » ، وجملة « وهو خير لكم » : حالية من شيئاً على الصحيح من مجيء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله وللمؤمنين ، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتلميل ، لأنه يأمر فيطاع . ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف ، وفيه تمويذ للمسلمين جلتى الشريعة معقلة مدللة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد للمصالح ودرء للمفاسد ، ولا تعتمد لملازمة الطبع ومناقرته ، إذ يكره العلم شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار المواقف والنايات ،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك ، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس النقلة من المافية والغاية أو جهلها ، فكانت الشرائع وحملها من العلماء والحكماء تخرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والمواقف .

فإن قلت : ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافية مكروهة ، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة ، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروهاً فتنساق النفوس للنافع باختيارها وتجنب الضار كذلك فنكفي كلمة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها محلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الثنويات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحاً للأمرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أئمةً واحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتكون آلة لحل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود للتضادات ، وجعل الكمال الإنساني حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه ، فاكسب الناس وضيّعوا وضرّوا ونفعوا فكثّر الضار وقلّ النافع بما كسب الناس وفضلوا قال تعالى « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » .

وكما سارت الثنويات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها سارت صفات الكمال عزيزة النال ، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمقاصب ، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصائب لتحصيلها قال أبو الطيب :

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوب

فهذا سبب صعوبة الكمال على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المبرعنه بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل في التواتر بطريقة التولد المروفة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله في الماتى ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني صفتين أخريين متضادتين تتماثلان في نفس فينشأ عن تماثلها صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعة من التهور والجبن ، والكرم من السرف والشح ، ولا شك أن الشيء التولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلاً وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التماثل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولاشك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صعبة عليها لقلة اعتيادها إياها .

ورواء ذلك فافقه حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله ، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرعة الآخرة » وبهذا تكمل نظرية النقض الذى تقض به الشيخ الأشعري على شيخه الجبائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعري تقضا وكلامنا هذا سنداً واتقلا إلى استدلال .

وجملة « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل للجميع ، ومفعولاً يعلم يعلمون محذوفان دل عليهما ما قبله أى والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون اللاتم نافعاً والناسف ضاراً .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن مالم تتبين لنا صفته من الأعمال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندر كها ، لنفرع عليها وقيس ويدخل تحت هذامسائل مسالك الملة ، لأن الله تعالى لا يجرى أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَشْهَرِ الْحُرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قِتَالٌ فِيهِ كِبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه ، أن يملوا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهر الحرم إذ كان عجباً في العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام بإبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن الزهري مراسلا وروى الطبري عن عمرو بن الزبير مراسلا ومطلولا ، أن هذه الآية نزلت فى شأن سرية عبد الله بن جحش ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم أرسله فى ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش يعطى نخلة فى مجادى الآخرة فى السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وهى العير عمرو بن الحضرمي ، فقتل رجل من المسلمين قهروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن النيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنون أنه من مجادى الآخرة ، فظم ذلك على قريش وقالوا : استحل محمد الشهر الحرام وشعموا ذلك فزلت هذه الآية . فقيل : إن النبى صلى الله عليه وسلم رد عليهم النعمة والأسيرين ، وقيل : رد الأسيرين وأخذ النعمة .

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وآية « وقتلوا فى سبيل الله الذى يقاتلونكم » بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضمهما فى التلاوة قبلها بوقوف خاص لتكوين هذه الآية إكبالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له نظائر فى كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة .
والأظهر عندى أن هذه الآية نزلت بعد الآية التى قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبى عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل فى الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .
وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلح » ، وقيل : سؤال المشركين عن قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجلة استئناف ابتدائي ، وردت على سؤال الناس عن القتال فى الشهر الحرام ومفاسدة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف فى الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولتلك أحسن إبدال النكرة منه فى قوله :

قتال فيه ، وهو بدل اشتغال فيجوز فيه إبدال الفكرة من المعرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها في قوة المعرفة .

فالمراد بيان حكم أي شهر كان من الأشهر الحرم وأيُّ قتال ، فإن كان السؤال إنكاريا من للشركيين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك ، ومجرد كون الواقعة التي تسبب عليها السؤال وقعت في شهر معين لا يقتضي تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا - وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام - لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيها على أن السؤال لأجل الشهر أوقع فيه قتال؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وما يتأيلن ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطف البيان تنفع في مواقع كثيرة ، على أن في طريق بدل الاشتغال تشويقا بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتذكير قتال مراد به الموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالا مميئا ولا في شهر معين ، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس .
(فيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال في مقام الإضمار ليكون الجواب صريحا حتى لا يقوم أن الشهر الحرام هو الكبير ، وليكون الجواب على طبق السؤال في اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال - ثانيا باللام مع تقدم ذكره في السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه بإتمام الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أُميد ذكرها إلا التخصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال التفتازاني : فالسؤال عنه هو الجواب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أُعيدت نكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشرية إن كان السؤال من المسلمين ، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكارا من المشركين ، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيثبثوا بذلك الرب ومن في قلبه مرض .

والكبير في الأصل هو عظيم الجثة من نوعه ، وهو مجاز في القوى والكثير والمن والفاش ، وهو استمارة مبنية على تشبيه المقول بالحسوس ، شبه القوى في نوعه بعظيم الجثة في الأفراد ، لأنه مألوف في أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنوب كبيرة ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم (وما يعدُّ بأن في كبير وإنه لكبير) الحديث .

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير ، فالتسكرة هنا للموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين ، ولا لقتل في شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن السؤال عنه حُكْم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل ، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه ، أما قتال المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما تلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته .

وهذه الأشهر هي زمن الحج ومقدماته وخواتمه والممرة كذلك فلو لم يحرم القتال في خلالها لتمطل الحج والممرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى : جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام الآية .

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بمد هذه الآية ثم نسخ ، فأما تخصيصه بقبوله تعالى « ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يُقتلوكم فيه » - إلى قوله - الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص .

وأما نسخه بقبوله تعالى « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر - إلى قوله - فإذا انسלخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فلها صرح بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن هدا مؤقتا زمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كما في الآية الأخرى «الَّذِينَ قَتَلُوا نَفْسَهُمْ وَهُمْ يُبَارِجُونَ» . ثم إن الله تعالى أجلبهم أجلا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس ، لأن تلك الآية نزلت في شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » فأخبرها آخر الحرم من عام عشرة من الهجرة ، ثم قال « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » أي تلك الأشهر الأربعة « فقاتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ففسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم ، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ المعلوم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق ، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم قتيبا في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة كافي كتب الصحيح .

وإغزوياً عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام ، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو في جميع أشهر السنة ينزول أهل الكتاب وهم أولى بالحرم في الأشهر الحرم من المشركين . فإن قلت : إذا نُسَخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا » فإن التشبيه يقتضي تقرير حرمة الأشهر . قلت : إن تحريم القتال فيها تبع لتعظيمها وحرمتها وتزويجها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تمد أعظم منها لو كانت في غيرها .

والقتال الظلم محرم في كل وقت ، والقتال لأجل الحق عبادة ففسخ تحريم القتال فيها لتلك وبقية حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم .

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة ، إذ العمرة أكثرها فيرجب ولذلك قال « قتال فيه كبير » واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس ؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومظلم قبائل العرب والبقية ممنوا من زيارة مكة ، وأن ذلك كان يقتضي إبطال تحريم القتال في الأشهر الحرم ؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبل الحج والعمرة .

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم ، إذ قتال انظم محرم في كل زمان وقتال الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شغل مثل الحج ، قسميته

نسخاً تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حصة الوداع وذكر النبي صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تعطل حينئذ العمل بمحرمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج.

فمنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لا تراضهم.

﴿وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرُوا بِعِمَاقِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾

إنهاء على المشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن المشركين استغلوا فعلا واستنكروا وهم يأتون ما هو أظلم منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس لفات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمة تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمة تباع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لمرعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدمتهما ولواحقهما فيها، فلا جرم أن الذين استغلوا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمت ذاتية بصدد المسلمين، وكفروا بالله الذي جعل الكعبة حراماً وحرم لأجل حبها الأشهر الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوه، لأخرياء بالتحميق والمنمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تباعا لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل الرقاق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما «عجبا لكم يا أهل الرقاق تستعطلون دم الحسين وتساؤون عن دم البعوض».

ومحق التمثل هنا بقول الفرزدق:

أَتَغَضَّبُ إِنْ أَذْنَا قَتَيْبَةَ حُرَّتَا جِهَارًا وَلَمْ تَغَضَّبْ لِقَتْلِ ابْنِ خَازِمٍ

والمنى أن الصد وما عطف عليه من أنمال الشركين أكبر إنما عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والعتدية في قوله عند الله: عتدية مجازية وهي عندية العلم والحكم .
والتفضيل في قوله أكبر: تفضيل في الإثم أى كل واحد من تلك الذكوات أعظم إنما .
والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « تُوعَدُونَ وتصدون عن سبيل الله من آمن به » .

والكفر بالله : الإشراف به بالنسبة للشركين وهم أكثر العرب ، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إن الذين كفروا سؤلة عليهم » إلخ .

وقوله « به » الباء فيه لتعدية (كُفِرَ) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء تائد إلى اسم الجلالة .

و (كُفِرَ) معطوف على (صد) أى صد من سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيراً .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) فيما تعلق متبوعه به .
واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصد عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، فغولف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قدم قوله (وكفر به) فجعل معطوفاً على (صد) فجعل أن يستوفى (صد) ما تعلق به وهو (والمسجد الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلق متعلق فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلق به ، لأن المعطوف على المتعلق به أجنى عن المعطوف عليه ، وأما المعطوف على المتعلق فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعى إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أرفع من جرائعهم ، فإن الكفر بالله أرفع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأثم فالأثم ، فإن الصد عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم ، وجحد رسالة رسول الله ، والباث عليه انتصارهم لأنسانهم « أجبل الأئمة إلهاً واحداً »

إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مُّجَابٍ « فليس الكفر بالله إلا ركننا من أركان الصد من الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم نعى بالكفر بالله ليفاد بدلالة العاقبة بمد أن ذلك عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه . ولا يصح أن يكون « والمسجد الحرام » عطفًا على الضمير في قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد وما هو دين وما يتضمن دينًا ، على أنهم يظلمون المسجد الحرام ولا يمتدّون فيه ما يسوغ أن يشكّل بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه الجواز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراج المسلمين من مكة ، فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن في إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رفضت من المدينة بركة دواء الرسول صلى الله عليه وسلم ، على أن التفصيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكمًا يخصه . والأهل: الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فنه أهل الرجل وعشيرته ، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون ، وفيه إيحاء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة التحوى ، لأن تلك أعظم جرمًا من جريمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة: التشغيب والإيقاع في الحيرة واضطراب العيش ففى اسم شامل لما يظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من الشركين من المصائب في الدين بالتمرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنهم من أظهر عبادتهم ، وقطيعتهم في المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المدي والتألى على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصدمع البيت ، ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحدا من رجال الشركين وهو تمرؤ الحضرمى وأسيرهم رحليهم منهم .

وأكبر أى أشد كبراً أى قوة فى المحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنة أكبر من القتل » لما تضمنته من صدور الفتنة من الشركين على المسلمين وما تضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « الَّذِينَ يُقْتُلُونَ بَنَاهُمْ ظُفُرًا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن الشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جذب ففوله لا يزالون - وإن أشعر أن قتالهم موجود فالرد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإشمار القتال كذلك ، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) للنهاية وهى هنا غاية تمليية . والمعنى : أن فتنتهم وقاتلهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إِنْ اسْتَطَعُوا » ترمض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فوقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد تَوَهَّمُه الغاية فى قوله « حتى يردوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) للشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شيء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك ، فهو يمتدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول وإلى وعن ، وقد حذف هنا أحد التملقين وهو التملق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاوتونهم ليردوهم من الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ » ، وقال « وَذُؤُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا » .

وتعليق الشرط بإن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فهكون محاولة الشركين رد واحد من المسلمين عتاء باطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذي قبله ، والقصد منه التحذير ، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعتبه بالتحذير منه ، وحججه بصيغة يرتدد وهي سينة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا ببناء ، ولم يلاحظ المفعول الثاني هنا ؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أى دين ومن يؤمنه صار اسم الردة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن في هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (فَيَمُتْ) مطلق على الشرط فهو كشرط ثان .

وفصل حبط من باب سمع ويتعدى بالهمزة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتطخ في بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك ، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيؤول عليها بالموت ، فشبه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفسها في الآخرة فلم يجد لها أثراً بالماشية التي أكلت حتى أصابها الحبط ، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحبط الأعمال : زوال آثارها الجمولة مرتبة عليها شرعاً ، فيشمل آثارها في الدنيا والآخرة في الآخرة وهو سر قوله « في الدنيا والآخرة » .

فالآثار التي في الدنيا هي ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأتقى والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والغفر في مقابر المسلمين . وآثار المبادات وفضائل المسلمين بالمهجرة والأخوة التي بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق المسلم في بيت المال والعتاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والمدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلننجينه حياة طيبة » .

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم

والمراد بالأعمال : الأعمال التي يقتربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبست إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة .

وقوله « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بخواتمها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السالفة ، والعقوبة بالخلود في النار ، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ».

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرى بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هكذا وقد رتب حبس الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى « وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله تعالى « لَنْ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ » وقوله « وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ » وقد اختلف العلماء في المرتد عن الإسلام إذا تاب من رده ورجع إلى الإسلام ، فمذهب مالك وأبي حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو إيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام ، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله في الكفر أخذ به .

وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .

فأما حجة مالك فقال ابن العربي قال علماءنا إنما ذكر الله الموافقة^(١) شرطا ههنا ، لأنه علق الخلود في النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية : ومن أشرك

(١) الموافقة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأشعري ومناها الحلة التي يحتمل بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأشعري من علم الله أنه يموت كافرا وللؤمن بالعكس وهي مأخوذة من إطلاق الموافقة على القدوم إلى الله تعالى أي رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمنين وحكيين متفارين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً لقوله : سقاؤلك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة جواب لقوله : ومن يرتدد منكم عن دينه .

وقوله : « وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » جواب لقوله : فيمت وهو كافر ، ولعل في إعادة «دواؤلك» إيذاناً بأنه جواب ثان ، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا التقييد في هذه الآية .

وفي هذا الاستدلال إنباء لقاعدة حمل المطلق على التقييد ، ولعل نظر مالك في إنباء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على التقييد في فروع الشريعة فلائنه دليل ظني ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكماً ، وللتنظر في هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كاللحج .

والحجة للشافعي إعمال حمل المطلق على التقييد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للحكيم بن حزام « أَتَلَمْتَ عَلَى مَا أَتَلَمْتَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ » ، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلّ حالاً من أهل الجاهلية .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلو من الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بقي على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قرّة ابن هبيرة المامري ، وعلقمة بن مُلثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينة بن حصن ، وعمرو بن معد يكرب ، وفي شرح القاضي زكريا على ألفية المراقي : وفي دخول من نقي النبي صلى الله عليه وسلم مُسلماً ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير اه قال خُلولو في شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وقته جرى ذلك على الخلاف في الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنمّا تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر ،

أما من ارتد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام في حياته وصحبه فضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن مسعود بن أبي سرح .

فإن قلت : ما السر في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلو بقية نظائرها من ثاني الشرطين ، قلت : تلك الآي الآخر جاءت لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لئن أشركت ليحبطن عملك » فالتصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومما جلبهم ارتداد المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود في النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع في عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقاتلهم على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضي الله عنه بزمه وبقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حياً ، فلو لا هذه الآية لأيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهي فائدة عدم الخلود في النار .

وقد أشار العطف في قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف في ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافرين وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كن رجلاً أو امرأة ، وقال أبو حنيفة في الرجل مثلاً قتلهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه يحبس حتى تسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمرو وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهراً وحجة الجميع حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وفعل الصحابة فقتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائية الذين ادَّعوا الوهبة على ، وأجمعوا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام ، واتفق الجمهور على أن من

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة والثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عموم من بدّل دينه ، وهو احتجاج عجيب ، لأن هذا النهي وارد في أحكام الجهاد، والمرأة من شأنها ألا تقاتل ، فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأخبار أنيقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأخبار بمد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة في المرتد بالزندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توجهه إذا أخذ قبل أن يأتى تأثبا .

ومن سبّ النبي صلى الله عليه وسلم قُتِل ولا تقبل توجهه .

هذا ، واعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروج من العقيدة وترك أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج السلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نساء أو ضمنا فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

والحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة بحجى الرسول به ، أى ما كان العلم به ضروريا قال ابن راشد في الفائق « في التكفير بإنكار المعلوم ضرورة خلافه . وفي ضبط حقيقته أنظار للفقهاء عملها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأسمالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بمد الدخول فيه ينادى على أنه لما خلط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصح فهذا تعرض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تهديد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة ، فلم يُعجل لذلك زاجر ما أزعج الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت ، فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد بمد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه في الدين المنقى بقوله تعالى

« لا إكراه في الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام .
﴿ إِنَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَّهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾
 يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ 218 ﴾

قال الفخر : في تعلق هذه الآية بما قبلها وجها ، أحدها : أن عبد الله بن جحش قال : يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا ؟ فزلت هذه الآية ؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (يعنى فضحت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثاني : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ » أتبع ذلك بذكر من يقوم به اهـ ، والذي يظهر لي أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرد منهم أحد . وهذه الجملة مترتبة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم ، مشق من الهجر وهو الفراق ، وإنما اشترق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عدواة من الجانبين فشكل من المتقيل والمتقيل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده ، أو المفاعلة للمباعدة كقولهم : طافك الله فيدل على أنه هجر قوما هجرا شديدا ، قال عبدة بن الطيب :

إِنِّ الْقِيَّ ضَرَبَتْ بَيْتاً مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجَنْدِ خَالَتْ وَدَّهَا غُولَ

والجهادة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو المشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمباعدة ، وقيل : لأنه يضم جهده إلى جهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإيانة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير ، وقيل : لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فعلى مفاعلة حقيقية .

(في) للتعليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضاه وإقامة دينه ، والجهاد والجهادة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأيهما مستقلان في تحقيق الرجا .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإعلاء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لتأكيد لأن الصلوتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كالقلب ؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ في لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمي قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول .

والرجاء : قرب الخبر مع تغليب ظني حصوله ، فإن وعد الله وإن كان لا يختلف فضلا منه وصداقا ، ولكن انخوائهم بمجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تقوت لوانع لا بدورها المكلف وثلاثا يسلكوا في الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال علمين غاليين على الناس في الجاهلية وهما شرب الخمر والبسر وهذا من عداد الأحكام التي بينها في هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية ، والمشروع في بيانها من قوله تعالى « يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَتْلُ الْقَتْلُ » إلى آخر السورة ، عدا ما تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواظط والأمثال والقصص ؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تشبيها للمخاطبين والسامعين والقارئ ومن بلغه وقد تناسقت في هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدي : نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعمر من الأنصار أنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله أفقنا في الخمر فلناها مذهبة للبهل المختلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال في الكشف : فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْبَسْرُ » الآية .

وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام : إن الإسكر حرام في الشرائع كلها فكلهم لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جرم على هذا القول ما قعدوه في

أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والمرض هي مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن مناهى عنى أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن في مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرًا أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهذا ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء والذي يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يهزه عنه الأنبياء ، ولا يشربونها بقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفي سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خرا وسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا . فحذا دهريا في أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والطاهر » .

وشيوخ شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أديهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذاتهم ومسرّة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثُ هُنَّ من عيشة الفتي وجدك لم أحفل متى قام عُودِي
فنهز سيق. الماذلات بشربة كُميت متى ما تُملء بالماء تُزِيدُ

وهي أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أحب منها ، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر . فلا جرم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدريج فأقر حبة إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنان بذلك في قوله تعالى « ومن حرمت الخمر والنخيل والأعتب تخمّنون منه سكرًا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السكر بالخمر ، وقيل : السكر : هو النبيذ غير المسكر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل زلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أي في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب .

والمصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكران من الثمرات التي خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حلمهم على مصالحهم فجاءهم في ذلك بالتدريج ، فقيل : إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية آذنت بها في الحظر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيكون وسعها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبئها لهم ، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيتها لهم إلى ما سيورد من التحريم ، قال البنوي : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تقدم في تحريم الحظر » أي ابتداءً يهيء تحريمها يقال : تقدمت إليك في كذا أي عرضت عليك ، وفي تفسير ابن كثير : أنها مقدمة لتحريم الحظر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أي معرضة بالكف عن شربها تنزهها .

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، وروى أيضاً عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت « يَسَاءُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ونسخت آية « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ » ، ونُسب لابن عمر والشبي ومجاهد وقائدة والريبع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الحظر فتكون هذه الآية عديم نازلة بعد آية سورة النساء « يَسَاءُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى » ، وإذا كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجىء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضمت هنا إلحاقاً بالقضايا التي حكى سؤالها عنها .

وأن معنى « فيها إثم كبير » في تعاطيها بشرب أحدهما واللب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصاً عليه ؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر النافع ما قد يتأوله المتأولون بالمنع في شربها ، وقد روى في بعض الآثار أن ناساً شربوا الحمر بعد نزول هذه الآية فصلى رجلان فجلا يهجران كلاماً لا يُدرى ما هو ، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين ، فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه فزعا ورفع شيئاً كان

بيده ليضربه فقال الرجل : أهوذا بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطعمها أبداً ، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَر الشيء ، يخمره من باب نصر إذا ستره ، سمي به عصير العنب إذا غلى واشتد وقنف بالزبد فصار مسكراً ؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخلق تسمية مجازية وهي إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زنة المصدر وقيل : هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أو عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرها من الأنينة وترك حتى يختمر ويُزبد ، واستظهره صاحب القاموس . والحق أن الخمر كل شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره يطلق عليه خمر ونبذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أشربة أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب ، وهي من التمر والزبيب والمسمل والقرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والنقيع ، والسكركة ، والبيتع .

وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر والمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب ، معناه ليس معدوداً في الخمسة شراب العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عمرو ابن كلثوم :

• ولا تبني خُمور الأندرين •

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد اتبني على الخلاف في سمي الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام ، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعاً وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتي في سورة المائدة إن شاء الله تعالى ، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه حكم الخمر في كل شيء أخذاً بمسمى الخمر عندهم ، وبالقياس الجلي الواضح أن حكمة التحريم هي الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري :

يختص شراب المنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر السكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة ، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أومّ ظلمهم أنه لا يرى على من سكر بنير الخمر شيئاً ، ويزيد ذلك إيهاماً قاعدة أن المأذون فيه شرها لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس :

أباح المراق النبيذ وشربه وقال: حرامان: المدامة والسكرُ

ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأثرية السكرية تمان ، أحدها محرم شربه وهو أربة : (الخمر) وهو النبي من عصير المنب إذا غلى واشتد وقْدَف بالزبد ، (والطلاء) بكسر الطاء وبالد وهو عصير المنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكراً ، (والسكر) بفتح السين والكاف وهو النبي من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكراً ، (والنقيع) وهو النبي من نبيذ الزبيب ، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة الدين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثاني الأثرية الحلال شربها وهى نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة ، ونبيذ الخليلين منهما إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ العسل والتين والبر والشعير والذرة طَبَخ أم لم يطبخ . والثالث وهو ما طبخ من ماء المنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ، فهذه الأربعة يحل شربها ؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أو إصلاح هضم الطعام أو الدواوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأثرية لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد فلاوجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء في الإسكار ، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس في الآثار ما يشهد لغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا يرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول المتفرع إليه . وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأئمة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله ، إذ الصحابة يحاشون من شرب المسكرات وإنما شربوا الأئمة قبل اختارها ، واسم النبيذ يطلق على الخمر والمخمر فصار اللفظ غير منضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه في ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب النخب التي* مجاز في غيره من الأنينة والشراب للطبوح ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاق غيره به إثبات اللغة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب النخب أو في الأهم خلاف في التسمية للثوبة والإطلاق ، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب النخب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سويتها فيها جميع الأشرطة وذلك بتحريم التقدر السكر وبقية للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحریم التليل والمحدث عليه أو على السكر فتلك هي محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات ، على أنه قد ثبت في الصحيح ثبوتها لا يدع للشك في التنوس بآل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والخمر من الخلطة والشعير والذرة » رواه القمان بن بشير وهو في سنن أبي داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والزينة » رواه أبو هريرة وهو في سنن أبي داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر في سنن الترمذي ، وقال أنس : لقد حرمت الخمر وما نجد شراب النخب إلا قليلا ، وطامة شرابنا فضيخ الخمر . كما في سنن الترمذي .

وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للغة ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثمًا كبيرا ومنافع .

والإثم : بمعصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراقب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء من الخير ، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن النعم الوارد في الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع ، فهو ضد القربة فيكون معنى فيها إثم كبير أيهما يتسبب منهما ما هو إثم في حال العريضة وحال الرجوع والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالراد من الكبير : الشديد في نوعه كما تقدم آتيا .

وجيء في الآية على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهي هنا ظرفية مجازية شائعة في كلام العرب ، وجملت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة ، والراد في استعمالها المتباد .

واختير التعبير بالإيم للدلالة على أنه يعود على متماطى شربها بالمقوبة في الدنيا والآخرة .
وقرأ الجمهور : إيم كبيره بموحدة بعد الكاف وقرأ حمزة والكسائي كثير بالياء الثالثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة المدد .

وللنافع : جمع منفعة ، وهي اسم على وزن مفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدراً ميميا قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمي أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كفولهم مسبعة ومقبرة أي يكثر فيها النفع من قبيل قولهم مصلحة ومفسدة ، فالنفعة على كل حال أبلغ من النفع .

والإيم الذي في الخمر نفاً عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعريضة من تشاجر يجر إلى البتضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية ، وفيها ذهاب المال في شربها ، وفي الإتيان على النداءى حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند التجارين قال عمارة بن الوليد بن النيرة الخزومي :

ولسنا بشرَبِ أُمِّ عمرو إِذَا انتَشَوْا ثِيَابُ النَّدَاىِ عِنْدَهُمْ كَلْفَانِمْ
ولكننا يَا أُمِّ عمرو نَدِينَا بِمَنْزِلَةِ الرِّيَّانِ لَيْسَ بِسَائِمِ

وقال هنترة :

وَإِذَا سَكِرْتُ فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي ، وَعِزِّي وَإِفْرَؤُ لَمْ يُكَلِّمْ

وكانوا يشربون الخمر بأثمان غالية ويمدون الماكسة في ثمنها عيباً ، قال لبيد :

أَغْلَى السَّبَاءِ بِكُلِّ أَدْ كَنْ هَاتِرٍ أَوْ جَوْنَةٍ قَدَحَتْ وَفَضَّ خِيَامُهَا

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث الدمنين عليها أضراراً في السكبد والرمحين والقلب وضغفا في النسل ، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتجريمها ، ولأجل ما فيها من المضار في الرودة حرّمها بعض العرب على أنفسهم الجاهلية ، فمن حرّمها على نفسه في الجاهلية قيّس بن عاصم اللخمي بسبب أنه شرب يوماً حتى سكر فغضب ابنته وتناول ثوبها ، ورأى التمر فتكلم معه كلاماً ، فلما أخبر بذلك حين صمّا آلى لا يذوق خراً ما عاش وقال :

رَأَيْتُ الْخَمْرَ سَالِحَةً فِيهَا خِصَالُ تُفْسِدُ الرَّجُلَ الْخَلِيَا
فَلَا وَاللَّهِ أَشْرَئُهَا صَحِيحًا وَلَا أَشْفَىٰ بِهَا أَبَدًا سَقِيَا
وَلَا أَعْلَىٰ بِهَا كُنَّا حَيَاتٍ وَلَا أَدْوَلُهَا أَبَدًا نَدِيَا
فَإِنَّ الْخَمْرَ تَفْضَحُ شَارِبِيهَا وَتُجَنِّمُ بِهَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَا

وفي أمالي القائل نسبة البيهقي الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظرب المدائني، ومنهم عفيف بن مديكرب الكندي عم الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكندي، وأسلم البالي، وسويد بن عدى الطائي، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كرز القسري البجلي الذي كان يلقب في الجاهلية برب بيجلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وهباص بن مرداس، وعثمان بن مظلمون، وأميمة بن أبي الصلت، وعبد الله بن جُدعان.

وأما المنافع فيها منافع بدنية وهي ما تكسبه من قوة بدن الضيف في بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب، قال طرفة :

وَلَوْلَا ثَلَاثُهُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَقْرِ وَجَدْتُ لَمْ أَحْفَلُ مَتَى قَامَ مُوَدِّي
فَهِنْ سَبَقِي الْمَازِلَاتِ بِشَرِّبَةٍ كُمَيْتٍ مَتَى مَا تَمَلُّ بِالْمَاءِ تَزِيدُ

وذهب بعض علمائنا إلى أن اللنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن في الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت.

وذكر في هذه الآية اليسر عطفا على الخمر وغيره ما أخبر متعده فاقيل في مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله في اليسر، وقد بان أن اليسر قرين الخمر في التمكن من قوس الرب يومئذ وهو أكبر لهو يلهون به، وكثيرا ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشواء عند شرب الخمر، فهم يوسلون للحر الجزور سامعند بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالحر كما في قصة حمزة، إذ نحر شارقا لعل بن أبي طالب حين كل حمزة مع شرب فنته قيته مغربة إياه بهذا الشارف :

أَلَا يَا حَمَزَ لِلشَّرِّفِ النَّوَادِ وَهُنَّ مَقَلَاتٌ بِالْفِئَاءِ

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواه في قصة شهيرة، وقال طرفة يذكر

احتداه على ناقة من إبل أميه في حال سُكره :

فَمَرَّتْ كَهَاءَ ذَاتِ خَفِيفٍ جَلَالَةٍ عَقِيلَةً شَعْبِ كَلَوَيْسِلٍ يَلْتَدِدُ
يقول وقد تَرَ الْوُظَيْفَ وَسَاقَهَا أَلَسْتَ رَى أَنْ قَدْ آتَيْتَ بِمُوَيْدٍ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بنفيه متمدد

فلا جرم أن كان الميسر أسير عليهم لاختناء اللحم للشرب ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالثُرب ، قال صبرة بن عمرو الفقيمي يذكر الإبل :

نَحَابِي بِهَا أَكْثَاءَنَا وَنَهْنَهَا وَتَشْرَبُ فِي أَمَانِهَا وَقُفَايرُ
وذكر لبيد الخمر ثم ذكر الميسر في مملته فقال :

أَمْلَى السَّيِّءِ بِكُلِّ أَذْكَنٍ حَاقِقَةٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدَحَتْ وَفُضَّ خِتَامُهَا
ثم قال :

وَجَزْدِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا بِمَقَالِقِهِ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا
وذكرها منتره في بيت واحد فقال يذكر حاسن قرنه الذي صرعه في الحرب :

رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكَ غَايَاتِ التَّجَارِ مُلَوَّمِ

فلأجل هذا قرن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر ، ولأجله اقترنا في سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

والميسر : اسم جنس على وزن مَفْعِل مشتق من اليُسْر . وهو ضد المسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإصرار ، كأنهم صافوه على هذا الوزن مرعاة لزنة اسم المكان من يَسِر يَسِير وهو مكان مجازي جملوا ذلك التقاصر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن الحُلِّ وكَلْب الشتاء ، وقال صاحب الكشاف: هو مصدر كالْوُعد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذي على وزن المَفْعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ ، ولم يذكروا الميسر في الشاذ ، إلا أن يجاب بأن الرب وضمو هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

والميسر : قمار كان للرب في الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل في التقدم كان لماذ من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عَاد ويقال

لقمان الساذى ، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام ، وهو غير لقمان الحكيم ،
والعرب ترم أن لقمان كان أكثر الناس لمبا باليسر حتى قالوا فى المثل « أيسرُ من لقمان »
وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه ^(١) هم من سادة عاد وأشرافهم ، ولذلك يشبهون
أهل اليسر إذا كانوا من أشراف القوم بأيسار لقمان قال طرفة بن العبد :

وَهُمْ أَيْسَارُ لُقْمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشَّقْوَةُ أَبْدَاءَ الْجَزُرِ

(أراد التشبيه باليسر) .

وصفة اليسر أنهم كانوا يحملون عشرة قِداح جمع قِدَح يكسر القاف وهو السهم الذى
هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التى تلبس بها الصبيان وليس
فى رأسه سنان وكانوا يسمونها الحِطَاء جمع حَطَوَة وهى السهم الصغير وكلها من قَسَب
النَّيْع ، وهذه القِداح هى : القِدْح ، والقَوَام ، والرَّقِيبُ ، والرَّحْلُس ، والنَّافِس ، والسُّبُل ،
والسُّكَلُ ، والسَّقِيق ، والمَلِيح ، والرَّوْعْد ، وقيل النافسُ ، هو الرابع والرَّحْلُس خامس ،
فالسبعة الأول لها خطوط من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا خطوط لها
وتسمى أغفالا جمع غُفْل بضم النون وسكون الفاء وهو الذى أغفل من العلامة ، وهذه
العلامات خطوط من واحد إلى سبعة (كرقام الحساب الرومانى إلى الأربعة) ، وقد
خطوا العلامات على القِداح ذات العلامات بالشلط فى القصبَة أو بالحرق بالنار تسمى
العلامة حينئذ قَرَمَة ، وهذه العلامات توضع فى أسافل القِداح .

فإذا أرادوا التقاصر اشتركوا جزورا بشمن مؤجل إلى ما بعد التقاصر وقسموه أبداء أى
أجزاء إلى ثمانية وعشرين جزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأحمى وأبى عبيدة ،
والظاهر أن للعرب فى ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأحمى وأبو عبيدة ، ثم يضمنون تلك
القِداح فى خريطة من جلد تسمى الرِّبَابَة يكسر الراء هى مثل كنانة النبال وهى واسعة لها
مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قِدحان أو ثلاثة ، ووكلاهما بهذه الزبابة رجلا يذى
عندم الحُرْضَة والضَّرِيب والمُجِيل ، وكانوا يُنْشِثُونَ عَيْنِيهِ بِمَنْصَةِ ، ويحملون على يديه
خِرْقَة بيضاء يسمونها المِجْوَل يصبونها على يديه أو جلد رقيقة يسمونها السُّلْفَة بضم
السين وسكون اللام ، ويلتصق هذا الحُرْضَة بثوب يُخْرِجُ رأسه منه ثم يمشوا على ركبتيه
(١) م : بِيض ، وَحَمَّة ، وَطَفِيل ، وَذُقَافَة ، وَمَالِكٌ ، وَفَرَة ، وَثُمَيْلٌ ، وَعَمَّار .

ويضع الربابة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحرضة وعلى الأيسار كي لا يحتمل أحد على أحد وهو الذي يأمر الحرضة بإبتداء الميسر ، يجلسون والأيسار حول الحرضة جُنُبًا على رُكبتهم ، قال دريد بن الصمة :

دَفَعْتُ إِلَى الْمُجِيلِ وَقَدْ تَجَاوَزُوا عَلَى الرُّكْبَاتِ مَطْلَعِ كُلِّ شَمْسٍ

ثم يقول الرقيب للحرضة جَلِيلُ الْقِدَاحِ أى حركها فيخضعها في الربابة كي تختلط ثم يفيضها أى يدفعها إلى جهة تخرج القداح من الربابة دفعة واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدَحٌ فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنساء دفعه إلى صاحبه وقال له قم فاعترلْ فيقوم ويسرل إلى جهة ثم تباد الجلبة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غفلا ألا يحسب في غرم ولا في غنم بل يُرد إلى الربابة وتباد الإجلة وهكذا ومن خَرَجَتْ لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصف الأصمى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامة شيئا من أبتداء الجزور لأن مجموع ما على القداح الراجعة من العلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القداح الخمسة غرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبتداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقارمين براجم ، لأن الرجم يكون بمقدار عشرة سهام مما رقت به القداح وحيثئذ إذا تعدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وقدم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبتداء الجزور شيء إذ ليس فى الميسر أكثر من جزور واحد قال ليبيد :

* وَجَزُورٌ أُيسَارُ دَعَوْتُ لِحَفَّتِهَا * البيت

وإذ لا غنم فى الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب فى الميسر بحسب ما يصطلىح عليه أهل الميسر ، وإذا لم يجمع العدد الكافى من المتياسرين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثرت بذلك ربحه أو غرمه وإنما يفعل هذا أهل الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال فى هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّمُ الأيسار قال النابغة :

إِنِّي أَنْتَمُّ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ مِثْنَى الْيَأْدَى وَأَكْسُو الْجَنْفَةَ الْأُدْمَا

ويسمّون هذا الإحرام بمنى الأبدى كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المروف عند الريح فالأبدى بمعنى النعم ، وكانوا يطولون أجر الرقيب والحُرّة والجَزَار من لحم الجِزور فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بداء ، وأما الحُرّة فيعطى لها دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الرِم . ومن يحضر اليسر من غير التماسين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كنف وهم يحضرون طمعا في اللحم ، والنبي لا يحب اليسر ولا يحضره لفقره سمى البرم بالتحريك . وأصل المقصد من اليسر هو المقصد من التمارك وهو الريح والهوى يدل لتلك تمدحهم وتفاخرهم بإعطائه ربح اليسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب اليسر لما كان تمدح به قال الأعشى :

المُطْعِمُ الضيفَ إذا ما شَتَا والجائعُ القوتَ على البَاسِ

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهرُوا الترفع عن الطمع في مال القار فصاروا يجمعون الريح للفقراء واليتامى ومن يُلمّ بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال ليلى :

أَدُوُّ بَيْنَ لَسَانِهِ أَوْ مُطْعِمُهُ بُدِّلَتْ لِيَجِيرَانَ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
فَالضَيْفُ وَالْجَارُ الْجَنِيبُ كَأَمَّا هَبَطَ تَبَالَةً غَضِبًا أَفْضَانُهَا

فصار اليسر هدمهم من شمار أهل الجود كما تقدم في أبيات ليلى ، وقال عنزة كما تقدم : رَيْدٌ يَدَاهُ بِالْقِدَاحِ إِذَا شَتَا هَتَاكِ غَايَاتِ الْفَجَارِ مَلُوحٌ

أى خفيف اليد في اليسر لكثرة ما لعب اليسر في الشتاء لنفع الفقراء ، وقال عُمر ابن الجعد :

يَسِرُ إِذَا كَانَ الشَّتَاءُ وَمُطْعِمٌ لِلْحَمِّ غَيْرُ كُبْنَةٍ مَلْفُوفٍ

الكُبْنَةُ بضمين التقبض القليل المروف والملفوف كمصغور الجاني .

فالبايع في اليسر خاصة وعامة وهى دينوية كلها ، والإثم الذى فيه هو ما يورثه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتیاد بالكسل والبطالة واللغو والبعد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه في الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام الدنيّة وتلك آثام لها آثارها الضارة في الآخرة ، ولهذا الاعتبار ألحق الفقهاء باليسر كل لعب فيه قار كالترد ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم « إِيَّاكُمْ وَهَاتَيْنِ الْكَبْتَيْنِ فإِنهما من يسر المعجم » يريد

الرد ، وعن علي الترد والشرع من اليسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعي ، إذا خلا الشرع عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن التسيان لم يكن حراما وهو خارج من اليسر لأن اليسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجه والسألة مبسطة في الفقه .

والناس مراد به الموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (في) المفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمر واليسر ، بل الكلام يقتضي أن هاته المنافع موجودة في الخمر واليسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلاحية آل هنا للمهد ولو أريد طائفة لا صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين والياسرين كقَالَ « وأتاه من خمر لثة للشاربين » فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمر واليسر مع أن سياق التحريم والتهديد إليه يقتضي تناسي المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر واليسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليمتد المسلمون مراعاة علل الأشياء ، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرعون لمختلف ومتعدد الحوادث ، فلذلك أشار لعل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى « أوجب أحكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك ، وتخصيص التخصيص على الملل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء الملل ، فإن الخمر قد اشتهر بينهم تقمها ، واليسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من الفساد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيرا لهم بأن ربه لا يريد إلا صلاحهم دون نكابتهم كقوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهناك أيضا فائدة أخرى وهي حذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكثروا لهذا التحريم والتبديد على الفساد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَسَأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾²¹⁹

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فطلعت الآية التي فيها جواب سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر ، ولذلك خولف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل « يسألونك » بدون عطف فجاء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها .

ومناسبة التركيب أن انتهى من الخمر والميسر يتوقع منه تعطيل إعتاق عظيم كان ينتقم به المحايج ، فبينت لم الآية وجه الإعتاق الحق ، روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن عثمة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجوح الذي قيل إنه الجاب عنه بقوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فقلوا الذين » الخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب في كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل تقع المحايج وصلت هذه الآية بالتي قبلها بواو العطف .

والغفو: مصدر غفا يغفو إذا زاد ونمى قال تعالى « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى غفوا » ، وهو هنا ما زاد على حاجة الرء من المال أى فضل بدد عقته وثقته عياله بمتماد أمثاله ، فالمنى أن الرء ليس مطالبا بارتكاب المآثم لينفق على المحايج ، وإنما ينفق عليهم بما استفضله من ماله وهذا أمر بإعتاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإعتاق ، لأن مقصد الشريعة من الإعتاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه تستمر منه مقادير متائلة في سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإعتاق من الفاضل من حاجات النفقين فينشأ لا يشق عليهم فلا يترك واحد منهم ولا يغفلون به في وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمرائى ، وفي الحديث « خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن نقول » فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإعتاق ، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفي الحديث « إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » أى يدون أكفهم للسؤال ،

فبين أن المنفق ياتقاه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الساخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق نفقة تبتني بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية بإتفاق المفق ، لأنها لمعموم المتفقين ، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا سبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته .

و (آل) في المفو للجنس المروف للساميين ، والمفو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تمييز ما يحتاجه المنفق والناس في ذلك متفاوت ، وجعل الله المفو كله منفقا ترغيبا في الإتفاق وهذا دليل على أن الراد من الإتفاق هنا الإتفاق المتطوع به ، إذ قد تضافت أدلة الشريعة وانقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إتفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذر ، إذ كان يرى كثر المال حراما وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالريذة بطلب منه ، وقد اجتهد عثمان ليسد باب نفقة ، وهن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة ، وعلى قوله يكون (آل) في المفو للمهد الخارجي وهو نساء المال المقدر بالنصاب ، وقرأ الجمهور قل المفو بنصب المفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون ، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملناة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فناسب أن يجيء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كفسره .

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ومقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو المفو . وهذه القراءة مبنية على جمل ذاهب ما موصولة أي « يسئلك » هن الذي ينفقونه ، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو المفو فناسب أن يجاء به مرفوعا كفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح .

وقوله : كذلك بين الله لكم الآيات ، أي كذلك البيان بين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبين لنوع بَيِّنٍ ، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى « قل فهما إثم كبير » إلى قوله العفو ، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تنظيماً لثأن المشار إليه لكأله في البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس ، وحتى يلحقوا به نظائره ، وبيان لقاعدة الإتفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولكون الكاتب لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتنظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلككم على نحو قوله : بين الله لكم .

واللام في لكم للتنميل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشماره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكليف على بصيرة بمنزلة الوعظة التي تلقى إلى كامل العقل موضحة بالمواقف ، لأن الله أراد لها أن يكون علماؤها مشرعين . وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله « لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » أي ليحصل للأمة تفكير وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة ، لأن التفكير مظلوف في الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكير في أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل : قل فهما تقع وضر لكان بيانا للتفكير في أمور الدنيا خاصة ، ولكن ذكر الصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتي الدارين ، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا ، ووقع في كلام لعل بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحى الله ومصلى ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذي ينمها وقد أذنت بيها الخ » .

ولا يخفى أن الذي يصلح للتفكير هو الحكم المنوط بالمة وهو حكم الخير واليسر ثم ما نشأ عنه قوله لاويسانونك ماذا ينفقون قل العفو .

ويجوز أن تكون الإشارة بقوله « كذلك يكون الإتفاق من العفو وهو ضئيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجمل نموذجاً لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

عمل كمال الامتتان وحتى تكون غايته التفكير في الدنيا والآخرة ، ولا يصحكم كونه أقرب لاسم الإشارة ، لأن التعلق بمثل هاته الأمور القلطية في نكت الإعجاز إضاعة للأبواب وتعلق بالقشور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكمته ، والقول في لعل تقدم . وقوله في الدنيا والآخرة يتعلق بتفكرون لا يبين ، لأن البيان واقع في الدنيا فقط . والمضى ليحصل لكم فكر أى علم في شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّتِي قَالَ إِصْلَحْ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَأَفْئِدَةُ الْمُنْكَرِ مِنَ الْمُنْصِلِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعَمَّتْكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٢٢٠ ﴾

عطف تعيين معاملة اليتامى على تعيين الإتيان لتعلق الأمرين بحكم تحريم اليسر أو التنزيه عنه فإن اليسر كان باباً واسماً للإتيان على المواجه وعلى اليتامى ، وقد ذكر لبعد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور اليسر فقال :

وَيَكُلُّونَ إِذَا الرَّيْحُ نَفَاوَحَتْ خُلُجًا تَحْدُو شَوَارِعًا يُتَاقَمُهَا

أى تعد أديداً كلرماع الشوارع في اليسر أى قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم اليسر مما يثير سؤالاً عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه سلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التي قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله « ويسألونك ما ذا ينفقون قل المفو » .

وقد روى أن السائل من اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تهربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » - « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فأنزل الله « وسأؤتيك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ففى تفسير الطبرى بسنده إلى ابن عباس : لما نزلت « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » هزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت « وإن تخالطوهم » أو أن مراد الراوى لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر فى اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كل السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء، وإيما كان قد ثبت أن النظر فى مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة فى حفظ النظام فقد كان العرب فى الجاهلية كسائر الأمم فى حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقط لا تجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلها من اكتسابهم لثقة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارما أو منيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشرها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صفارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آبائهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هى الأنعام والحواشي إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بعن يرعاها فإنها عرض زائلة وأن الفروس كذلك ولم يكن فى ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه ، وكرم العرب وسرفه وشربه وميسره لا تقادح له مالا وإن كثرت .

وتقلب ذلك على ملاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهمهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم ناصر ومن يذب عنه كان بحيث يمرض للهانة والإشاعة ويتخذ كالبطل له ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاصة والإهمال والقل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه فى حال اليتيم مما ينال اليتامى فى قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى فى أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف فى أموالهم واعتزلوا اليتامى وغافلهم فنزلت هذه الآية .

والإصلاح جعل الشيء صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصالح الرجل صدور الأعمال والأعمال الحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث يتفقد بأكملها دون ضرر ، وصلاح المال نفاؤه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تقترب عليها الآثار الحسنة .
(والإصلاح لهم مبتدأ ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ (لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لثلاث يوم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فدل عليها ثلاث يوم أن المراد إصلاح مدين كما عدل عنها في قوله « إيتوني بأخ لكم من أبيكم » ولم يقل بأخيكم ليومهم أنه لم يرد أخامهم ودا عنه ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أمراضهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وعياداتهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤمنهم من الطعام واللباس والسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تفتير ولاسرف ، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتمييدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل لإصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تديروهم خير لتبادر إلى تديروهم المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى غوى الخطاب .

(و خير) في الآية يحتمل أن يكون أفضل تفصيل إن كان خطاباً للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بملء الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلى وجرتها أن لا تحل على حال يوادبها

فاللغى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أى أفضل ثواباً وأبعد عن العقاب ، أى خير في حصول فرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والتسبيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطاباً لتغيير الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فاللغى إصلاحهم في أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمرين كما تقدم خير ، وهو تريض بأن ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتعريض إذ التعريض يجمع المعنى الأصلي ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي .

وجملة « وإن تغلطوا فإخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء مجما يتمد منه تمييز بعضها عن بعض فيا تراه ، فنه خلط الماء بالماء والتمتع بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ، وهو هنا مجاز في شدة الملازمة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والترية من يد فيشمل المصاحبة والشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة .

وقوله فإخوانكم جواب الشرط وذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير سالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك « إخوانكم » خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البالغ ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضي المشاورة والرفق والنصح . ونقل النخعي عن البراء « لو نصبت كل سوايا بتقدير فإخوانكم تغلطون » وهو تقدير صحيح ، ووجود الفاء في الجواب ينادي على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساعة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية .

والقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من التأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفي الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم . قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أي من أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله والله يعلم المفسد من المصلح وعد ووعد ، لأن القصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه ، وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض المسلمين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بمصالحه والتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولاة الأيتام فيأينا لهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالى وما يلاقون في ذلك من الخسارة ، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات ، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا بعرضة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدهم ، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يمرض الناس عن النظر في أموال
اليتامى أثناء لأسنة السوء ، وتهمة الظن بالإثم فلو عملاً الناس على ذلك وقاية لأعراضهم
لضاعت اليتامى ، وليس هذان شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء التصرفين
عدالة القضاء وولاية الأمور يجازون المصلح بالثناء والحد المعلن ويجازون للفسد بالبعد بينه
وبين اليتامى وبالتفريم لما أفاضه بدون نظر .

(وَمِنْ) في قوله من المصلح تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أتبعته لها ابن مالك في
التسهيل قائلا « وللفصل » وقال في الشرح « وأشارت بذكر الفصل إلى دخولها على ثاني
المتضادين نحو والله يعلم الفساد من المصلح . وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى
رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه في الكشف عند قوله تعالى « أتأتون الله كران
من المالين » في سورة الشعراء وجهاً ثانياً فقال « أو أتأتون أنتم من بين من عداكم
من المالين الله كران بمعنى أنكم يا قوم لوط وحكمم تختصمون بهذه الفاحشة » اه فجعل معنى
(مِنْ) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين
معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق الجبرور لمعى الابتدائية المحض ولا لمعى
البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبمحت فيه ابن هشام في معنى اللبيب أن الفصل حاصل من
فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله « ولو شاء الله لأعتكم » تذييل لما دل عليه قوله : قل إصلاح لهم خير على ما تقدم
والنت : المشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم
عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقاً عليكم وعنتاً ، لأن تجنب الرء مخالطة أقاربه من إخوة
وأبناء عم وروثته إياهم مضيقاً أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجبلة وهم وإن
فعلوا ذلك حذراً وتزها فليس كل ما يتدنى الرء فله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول المشقة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع في مفعول المشقة فلا
يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع
أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها
فلذا لم يكلفكموه .

وفي جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجري على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبر عنه بالقضاء والقدر .

﴿وَلَا تَسْكِبُوا الشِّرْكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَآئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الشِّرْكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْغَفْرِ ۚ يُذِيقُ النَّبِيِّنَّ وَالنَّبِيِّينَ لَعَلَّهُمْ يُتَذَكَّرُونَ ۝ ٢٢١﴾

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازلوا مختلطين مع الشركين بالمدينة وما هم بعيدون من أقرابهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم في تزوج الشركات أو رغب بعض الشركين في تزوج نساء مسلمات فبين الله الحكم في هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرقى موقعه وأسبغ به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى ، فإن المسلمين يومئذ أقرب وموالى لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للشركيات والشركين ، فطُفح حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة ، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مرثد النخوى ويقال مرثدا بن أبي مرثد واسمه كنان بن حصين وكان حليفا لبنى هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدومه امرأة يقال لها عناق وكانت خلية له في الجاهلية فأنته فقلت : وبحك يا مرثدا لا تخلوا فقال : إن الإسلام حرم ما كن في الجاهلية فقلت : فتزوجني قال : حتى أستاذن رسول الله فأقن النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فتهاء عن الزواج بها ، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح في كلام العرب حقيقة في المقدر على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة في المقدر ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطء فكناية ، وقيل هو حقيقة في الوطء مجاز في المقدر .

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة ، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو

أضعف. قالوا ولم يرد في القرآن إلا بمعنى المقد فحيل إلا في قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، لأنه لا يكفى المقد في تحليل البتوة حتى يني بها زوجها كما في حديث زوجة رفاهة ولكن الأسوب أن تلك الآية بمعنى المقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع المقد من الوطء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالمقد بالاتفاق.

والشرك في لسان الشرع من يدين بتمدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضع من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج السلم المرأة الشركية وتحريم تزوج السلفة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج السلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ الشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سئبته عند قوله تعالى «خير من مشرك»، وقد أذن القرآن بمجواز تزوج السلم الكتابية في قوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم» في سورة المائدة فلذلك قال جمهور العلماء بمجواز تزوج السلم الكتابية دون المشرك والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقى تزويج المسلمة من الكتابي لانص عليه ومنه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الانتصار في مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب ساروا مشركين لقول اليهود مزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضي ألوهية الابن، وإلى هذا المي جئنا عبد الله بن عمر ففى الموطأ عنه «لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى» ولكن هذا مسلك ضيف جدا، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى للمشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، وتزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم في النصارى بإطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا مزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فصاحص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تنص أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن زوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة المائدة خصصت عموم المنع بصريح قوله «والمحصنات من

الذين أوتوا الكتب من قبلكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزيز ابن الله فبقى تزويج السلمة إليهم مشمولاً لمعوم آية البقرة ، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية ، ومن علماء الإسلام من كره تزويج الكتاتبية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزويج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة أترم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تعاطوا المواسات منهم .

وقال شنود من العلماء يمنع تزويج السلم الكتاتبية ، وزعموا أن آية سورة المقود نسختها آية سورة البقرة ، ونقل ذلك عن ابن عمرو بن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزويجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزويجها ، فقال له نطلق يا أمير المؤمنين ولا تنضب فقال : لو جز طلاقاً لجاز نكاحاً ، ولكن أفرق بينكما سبيرة وقاة ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيداً والأثر الآخر عن عمر أسند منه ، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لها تزويجها خذراً من أن يقتدى بهما الناس فيزهدوا في السلمات .

و (حتى يؤمن) غاية للنهي فإذا آمن زال النهي ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزويجهم ومن الاعتراض بما يكون للشركة من حسب أو جبال أو مال وهذه طرائق الإعجاب في المرأة البالغة عليه بقوله « ولو أعجبتمكم » وإن من لم يستطع تزويج حرة مؤمنة فليتزويج أمة مؤمنة خير لمن أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هي المملوكة ، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله « ولأمة مؤمنة » فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أهم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيراً من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة غوى الخطاب التي يقتضيها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة غوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقولهم « ولو أعجبتمكم » فإن الإعجاب بالحرار دون الإماء .

والمقصود من التفضيل في قوله « خير » التفضيل في النافع الحاصلة من الرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرمة المشتركة منافع دنيوية ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا النافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استئناسا للمسلمين .

ووقع في الكشف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبده وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن الجرجاني كما في القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلا نه بصير تكراراً مع قوله « ولا تنكحوا المشركت » إذ قد علم الناس أن المشتركة دون المؤمنة، وبقيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر، وأما من جهة اللفظ فلا نه لم يرد في كلام الرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق المبدع على الرجل إلا مقيدين بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم يا عبد الله يا أمة الله ، وكون الناس إماء الله وعبده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبكم » يعود إلى المشتركة ، ولو وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشتركة ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة وقد مضى القول في موقع لو الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تترخص لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تصانيف الأئمة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لأنهن حلالن لهم ولا يحلون لهم » فعلق النهي بالكفر وهو أهم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا « أولئك يدعون إلى النار » كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهي ، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة .

وقوله « ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركة» وأن المراد به الملوكة وليس المراد الحرة المشرك وقد تقدم ذلك .
 وقوله «أَوْسَيْكَ» يدعون إلى النار» الإشارة إلى للشركاء والمشركين ، إذ لا وجه
 لتخصيصه بالمشركون خاصة لصاوحيته للعود إلى الجميع ، والواو في يدعون واو جماعة الرجال
 ووزنه يفعون ، وغلب فيه الذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا
 لتحليل النهي من نكاح الشركاء وإنكاح المشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها
 فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار
 فإن مام عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومماشرة نهي
 عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس ، فإن بين الزوجين
 مودة وإلغا يمتنان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة
 لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسول ، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدا
 جدا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه ، فلم يبح الله مخالطهم بالزوج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله واقتراده بالخلق والإيمان
 بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد بنبوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه
 وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى ، فأباح الله
 تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابي اعتدادا بقوة تأثير الرجل
 على امرأته ، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل التمسك فيوشك أن يكون ذلك
 جالبا إيها إلى الإسلام، لأنها أضعت منه جانباً وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا
 برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السبب وهذا كان يجب به شيخنا الأستاذ سالم أبو
 حاجب عن وجه إباحة تزويج الكتابية ومنع تزويج الكتابي المسلمة .

وقوله «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ» الآية أى إن الله يدعو بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت
 دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تقطيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة
 الله ، والدعاء إلى الجنة والمنفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله «يدعون إلى النار» .
 والمنفرة هنا منفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله «يَاذَن» الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون يأذنه ظرفا مستقرا حالا
 من الجنة والمنفرة أى حاصلتين يأذنه أى لإرادته وتقديره بما بين من طريقهما .

ومن المفسرين من حل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لنفو فرأى هذا
 القيد غير جليل الفائدة فتأول قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .
 وجملة « وبين » معطوفة على يدعو بمعنى يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه
 النفوس بمزيد القبول وتتمام البصيرة فهذا كقوله « كذلك يبين الله لكم الآيات » فيها معنى
 التذليل وإن كانت واردة بغير صيغته .
 ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ مَا عَظَرْتُمُوهَا النَّسَاءُ فِي الْمَحِيضِ
 وَلَا تَقْرُبُوهنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ
 إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات
 يؤذن بالتحريم عن أحوال الشركين وكان الشركون لا يقربون نساءهم إذا كنَّ حَيضًا وكانوا
 يفرطون في الإتيان منهن مدة الحيض فتناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي
 يخالف فيها الشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق الناهج في شأنها ، روى أن السائل
 من هذا هو أبو الدرداء ثابت بن الدرداء الأنصاري، وروى أن السائل أسيد بن حضير ،
 وروى أنه عباد بن بشر، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر
 من الأحكام .

والبائع على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنقوا بسنتهم في كثير من
 الأشياء ، وكان اليهود يتقاعدون عن الحائض أشد التقاعد بحكم التوراة ففي الإصحاح الخامس
 عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما في لحمها فسيمة أيام تكون في طمئتها
 وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها
 يفسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمئتها عليه
 يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصاري لا يجتمعون من ذلك ولا أحسب ذلك
 صحيحا فليس في الإنجيل ما يدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض تهتدم مبسوطة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضر ، وهم من قضاة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الريض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الصنيزن ملك الحضر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه .

والحيض وهو اسم للدم الذى يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة والحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذاً عن قياسها لأن قياس المصدر في مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضاً وحاضاً وعيضاً والمصدر في - هذا الباب باب الفعل (يفتح العين) لكن الفعل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل الهجر والمبيت ، وعندى أنه لما صار الحيض اسماً للدم السائل من المرأة عُدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وحجى به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسماً خالفوا فيه أوزان الأحداث إشعاراً بالنقل فرقا بين النقول منه والنقول رايه ، ويُقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض ماؤه ومنه سمى الخوض حوضاً لأنه يسيل ، أبطلوا ياءه واوا وليس منقولاً من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعاً بالمحافظة على قياس اسم المكان ممرضاً بما في تصديره اسماً من التوسع في مخالطة قاعدة الاشتقاق .

والمراد من السؤال عن الحيض السؤال عن قرين النساء في الحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى : الضر الذى ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء في قوله تعالى « لن يضروكم إلا أذى » ، ابتداء جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فيبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتى من النهى عن قرين المرأة الحائض نهياً مطلقاً لقتلها النفوس على بصيرة . ونهياً به الأئمة للتشريع في أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التخليط في شأنه وشأن المرأة الحائض في شريعة التوراة ، وقد أثبت أنه أذى منكراً ولم يبين جهته فتبين أن الأذى في مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل والمرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضاً فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بويضات دقيقة يكون منها مخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البويضات بماء الرجل فإذا انتمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضييه شيء من ذلك الدم بما فيه فرجاً احتبس منه جزء في

فتاة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا مفضلة فتحدث بشورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أى فيه أجزاء حية تقسد في التقيض فسادا مثل موت الحى فتؤول إلى تمنن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ يصد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البيضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذى وقته بدم الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلى :

وَمُبَرِّكٌ مِنْ كُلِّ غُبْرٍ حَيْضَةٌ وَفَسَادٌ مُرْسُومَةٌ وَدَاءٌ مُضْطَلٌّ

(غير الحيضة جمع غبرة ويجمع على غبر وهى آخر الشيء، يريد لم تحمل به أمه في آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين التكون في وقت الحيض قد ينجى مجذوما أو يصاب بالجدام من بدم .

وقوله « فاعتزلوا النساء في الحيض » تفرغ الحكم على الملة ، والاعتزال التباعد بمزل وهو هنا كناية من ترك مجامعتهم ، والجرور بى: وقت محذوف والتقدير: في زمن الحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طالع النجم ومقدم الحاج . والنساء اسم جمع للمرأة لا واحده من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو: يانساء النبیء ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا، فالمراد اعتزلوا نساءكم أى اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو الهجامة وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهى عن قربانهن تأكيذا للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وأنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة لضمضمون جملة فاعتزلوا النساء في الحيض ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضى الفصل، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهى عن القربان مقصودا بالذات معطوفا على التشریحات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قرب بكسر الراء ولذلك جاء فيه بالمضارع المفتوح المين الذى هو مضارع قرب كسميع متعديا إلى الفصول ؛ فإن

الجماع لم ينجى إلا فيه دون قُرْبٍ بالضم القاصر يقال قُرْبٌ منه بمعنى دنا وقربه كذلك واستعماله في الجماعة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب المكسور الثين فيها دون قُرْبِ المضموم تفرقة في الاستعمال ، كما قالوا بُدِ إذا نجى مكانه وبعد كمنى البعد المعنوي ولذلك يدعون بلا يَمَعْدَ .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا - ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهرُ بضم الميم ، وحقيقة الطهر تقاء الذات ، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب ، ويُقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو يحبون أن يتطهروا أو مجازا نحو «إنهم آمناس يطهرون» ، ويقال أطهر بتشديد الطاء وتشديد الميم وهي سينة تطهر وقع فيها إدغام التاء في الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطهروا » وصيغة التفعّل في هذه المادة لمجرد البالغة في حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بمضها في موضع بعض استعمالا فصيحا .

قرأ الجمهور « حتى تطهّرن » بصيغة التفعّل المجرّد ، وقرأ حزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلف تطهّرن بتشديد الطاء والماء مفتوحين .

ولما ذكر أن الحيض أذى عَمِ السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد يراد بالتطهر التسل بالماء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تفسيره الاستنجاء في الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منهم القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن يمد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن سينة تطهر تدل على طهارة مُعَمَّلة ، وإن كان الثاني كان قوله فإذا تطهرن تصريحا بمفهوم النجاسة ليني عليه قوله فاتوهن ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة حتى تطهّرن بتشديد الطاء والماء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالتسل ويضمن على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع التسل موقعه بدليل قوله قبل فاعتزلوا النساء في الحيض وبذلك كان مآل القراءةين واحدا ، وقد رجح البرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا التسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف اللينيين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبري قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله « فإذا تطهَّرن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في الحيض هي حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ويشتمل أن يحمل التطهر في قوله « فإذا تطهرهن » على المعنى الشرعي ، فيحصل من التاية والشرط اشتراط النقاء والنسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظروهم بقوله تعالى « وابتلوا اليتيم حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنس منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » ، وإن حمل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لا سببا على قراءة « حتى يطهَّرن » حصل من مفهوم التاية ومن الشرط المؤكِّد له اشتراط النسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة ، إذ لا قائدة في النسل قيل ذلك ، وأما اشتراط طهارة الحدث فختلف فقهاء الإسلام في مجمل الطهر الشرعي هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك محل قربانها وهذا الذي تدل عليه الآية ، لأن الطهر الشرعي يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض انصفت بالأمرين ، والذي يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتانية ، وقال الجمهور منهم مالك والشافعي هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بكل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمين والمفلتون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يترين في النسل الذي يبيح لمن الصلاة فلا دليل في فعلهن على عدم إجزاء ما دونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ .

وذهب أبو حنيفة وصاحبه إلى التعميل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام فندم جاز قربانها قبل الاغتسال أي مع غسل المحل خاصة ، وإن انقطع الدم لمادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة ، وإن انقطع لأقل من عدها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصل احتياطوا لا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عادتها ، وعلاوا ذلك بأن انقطاعه لاكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فليزم أن يقتضى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يحلوا من هذه الآية دليلا لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلجوقي حتى يطهرن قرى بالتخفيف والتشديد فنزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداهما ماضرة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى النسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة ١ هـ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يهد عدّ القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض ، سلمنا لكنهما وردتا في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن يحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالنسل ، سلمنا المدول من هذا التقييد فما هو الدليل القوي خص كل قراءة بمحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات آخر ، فما هذا إلا صنع باليد ، فإن قلت لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود يطهرن ويطهرن في موضعين من هذه الآية ، قلت كأن سببه أن الواقعين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل « وإذا حلتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير في التكني به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان النهي عنه هو ذلك المعنى الكنفائي فقد عبر بالاهترال ثم قفى بالقربان ثم قفى بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبني على الضم ملازم الإضافة إلى جملة تحدده لرواإلهامها ، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطهم وممتاد تعبيرهم . فقال ابن عباس وبجاهد وقاتدة والربيع أى إلا من حيث أمركم الله بأن تمتزلوهن منه مدة الحيض يعنى القبل قال القرطبي (من) بمعنى في ونظرو بقوله تعالى « أروني ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة » ، وهن ابن عباس وأبي رزين مسعود بن مالك والسدي وتصادة

أن النسي: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر، غيث مجاز في الحال أو السبب ومن لا ابتداء الأسباب فهي بمعنى التخليل.

والذي أراد أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازاً في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمنته الآية بـ (حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة فالأمر هو الإذن، و (من) للابتداء المجازي، و (حيث) مستعملة في التعليل مجازاً تخييلياً أي لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر.

أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء: وهو عقد النكاح، غُرف (من) للتعليل والسببية، و (حيث) مستعار للسكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي كأنهم كانوا معجوزين عن استعمال الإباحة أو حُجر عليهم الاقتناع بها ثم أُذن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد.

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤخذ بقصد تحديد الإتيان بأن يكون في مكان القس، وبمضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » وهو ارتفاق بالخطابين بأن ذلك النعم كان لفنمتهم ليكونوا متطهرين، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في الحيض أي إن التوبة أعظم شأنًا من التطهر أي أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم، لأن التوبة تطهر روحاني والتطهر جنائي.

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (من) في الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذي كان به أذى الحيض.

وقد قيل: إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرون » وجملة « نسأؤكم حرث لكم ».

﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾

هذه الجملة تذييل ثان لجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالخطابين والتأنس لهم لإشمارهم بأن منهم من قربان النساء في مدة الحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله

يُعلم أن نساءهم محل تهمدهم وملابسهم ليس منهم منهن في بعض الأحوال يأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى ، كقول عمر بن الخطاب لما حذى الحصى « لولا المال الذى أحبل عليه فى سبيل الله ما حيت عليهم من بلادهم شبرا إليها لبلادهم » وتعتبر جملة « نساؤكم حرث » مقدمة لجملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » وفيها معنى التمليل للإذن بإتيانهم أنى شاءوا ، والعلّة قد تجعل مقدمة فلو أوتر معنى التمليل لأخرت عن جملة « فأتوا حرثكم أنى شئتم » ولكن أوتر أن تكون مقدمة لئى بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتأتى عقبه الفاء الفصيحة . والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع فى شقوقه زريبة أو تفرس أشجار .

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول .

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعمد فيطلق على الأرض المجهولة للزراع أو الفرس كما قال تعالى « وقالوا هذه أنتم وحرث حجر » أى أرض زرع عجوزة على الناس أن يزرعوها .

وقال « وانليل المسومة والأنتم والحرث » أى الجنات والمحاطات والمحقول .

وقال « كئل ريح فيها سر » أسأت حرث قوم ظلوا أنفسهم فأهلكته « أى أهلكت زرعهم .

وقال « فتنادوا مبشرين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين » يمتنون به جنهم أى صارمين عراجين التمر .

والحرث فى هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولا لفعل « فأتوا حرثكم » وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه ، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النفس بالزروع فى قول أبى طالب فى خطبته خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم « الحمد لله الذى جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل » .

والفاء فى « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فاء فصيحة لا بقاء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم ، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان القتال أو بلسان الحال .

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها ، وقد كثر استعماله مجازا فى معنى كيف بتشبيه حال الشيء بمكانه ، لأن كيف اسم للحال المبهم يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال في لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى) ، وقد أضيف (أنى) في هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمثبتات شتى فتأوله كثير من المفسرين على محل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما روه في سبب نزول الآية وفيها روايتان - إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيقى من كونه اسم مكان مبهم ، فمنهم من جمعه ظرفاً لأنه الأصل في أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى فى أى مكان من المرأة شئتم وهو المروى فى صحيح البخارى تفسيراً من ابن عمر ، ومنهم من جمعه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور : (من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يشول إلى تفسيره بمعنى كيف ، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معانى ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهي عن قربان النساء فى حال الحيض .

فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فاتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرن فوزاتها وزان قوله تعالى « وإذا حلتم فاصطادوا » بعد قوله « غير محلى الصيد وأنتم حرم » .
ولامناسبة ثبت لأصرف الآية من هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض فى معامل أخرى لهذه الآية ، وما روه من آثار فى أسباب النزول يضطرنا إلى استقصال البيان فى مختلف الأقوال والمعامل مقتنعين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء فى معانى الآية ، وإنها لسألة جديرة بالاهتمام ، على ثقل فى جرياتها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته بجبية جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلاً عليهم فى العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قريش

يشرحون النساء شرحاً (أى يطأونهن وهن مستلقيات عن أفتقهن) ومقبلات ومديرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبى حتى شرى أمرهما (أى تعافى اللجاج) فيبلغ ذلك النبي فأنزل الله «فأتوا حرثكم أنى شئتم» أى مقبلات كن أو مديرات أو مستلقيات يعنى بذلك فى موضع الولد، وروى مثله عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فى الترمذى، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال: جاء امرء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكتُ قال، وما أهلكك؟ قال: حرثت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يردَّ عليه رسول الله شيئاً فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية «نساؤكم حرث لكم» الآية.

وروى البخارى من نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال: تدرى فيم أنزلت؟ قلت: لا قال: أنزلت فى كذا وكذا وفى رواية من نافع فى البخارى «يأتينا فى...» ولم يرد وهو يعنى فى كلتا الروایتين عنه إتيان النساء فى أدبارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه: أنزلت إتيان النساء فى أدبارهن، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى من نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلاً أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلاً أصاب امرأته فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنكر الناس عليه وقالوا: أنكرها فأنزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم»، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى: «نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» تشبيهاً للمرأة بالحرث أى بأرض الحرث وأطلق «فأتوا حرثكم» على معنى: فاحرثوا فى أى مكان شئتم.

أقول: قد أجل كلام الله تعالى هنا، وأجهم وبين البهيمات بمبهات من جهة أخرى لاحتقال «أمركم الله» معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يهد سبق تشريع من الله فى هذا كما قلناه، ثم أتبع بقوله «يحب التوَّابين» فربما أشعر بأن صفاتى هذا البيان كان يرتكب والله يدمر إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله «ويحب التطهين» فأشعر بأن فعلاً

في هذا الشأن قد يلتبس بنير التنزه والله يحب التنزه عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعى التفضيل والتكرمة مثل « يحبون أن يطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعى : ويغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجعلن حرثا على احتمال وجوه في الشبه ؛ فقد يقال : إنه وكل المعروف ، وقد يقال : إنه جبل شائنا في المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنى شئتم » فجاء بأى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أسل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : لأنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورد إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأجل في هذا كله إجمال بديع وأنى ثناء حسن .

واختلاف محامل الآية في أقطار المفسرين والفقهاء طوع علم التأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن ، وكتب السنة ، وفي دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما هده إلى أفهام العقول .

﴿ وَقَدْمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَخْلُوقُهُ وَبَشَرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ٢٢٣

مطاف على جملة « فأتوا حرثكم » ، أو على جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » . عطاف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المطوف عليها وإن كانت خبرا فالقصد منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ فكرر ذلك اهتاما بالحرص على الأعمال الصالحة ببدالكلام على اللزائذ العاجلة . وحذف مفعول « قدموا » اختصارا لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إمداد الحسنات فلها بمنزلة الثقل الذي يقدمه السافر .

وقوله « لأنفسكم » متعلق بـ « قدموا » ، واللام للعة أى لأجل أنفسكم أى لنفسي ، وقوله « واتقوا الله » تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحيته التخلي عن السيئات والتحلل بالواجبات والقربات ، فضمونها أهم من مضمون جملة « وقدموا لأنفسكم » فلذلك كانت هذه تذييلا .

وقوله « واعلموا أنكم ملاقوه » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده ، وهو عطف على قوله « واتقوا الله » .

والملاقة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقي تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجرد ما ، فلذلك كان لقي ولأق بمعنى واحد ، وإنما أمرهم الله بلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يملكون ذلك تزيلا لهمهم منزلة العلم في هذا الشأن ، لئلا من تعليمهم اهتماما بهذا العلوم وتنافسا فيه على أننا رأينا أن في افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » في سورة الأنفال .

وقد رتب الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها في الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقة الله هو الحاصل أولا ثم يقيب الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقنوا لأنفسهم ، نخوف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعارا بأنها هى الاستعداد ثم ذكرُوا بأنهم ملاقوا الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وم الذين يسيرون بقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين ، مطوقة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جمل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استنفاقا غير معمولة لقل هو أذى ، وإذا جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة « وبشر » مطوقة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كاختاره التفتازانى .

﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْصَةً لِّإِيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ يُمِيعُ عَلِيمٌ﴾ 324

جملة مطوقة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالناسية بين الجلتين تلتق مضمونيهما بأحكام مباشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعا من

قربان الأزواج في حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة « للذين يؤلون من نسائهم » ، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى في قوله « ولا تقربوهن حتى يظهن » وقال التفتازاني : أظهر أنه معطوف على مقدار أي امتثلوا ما أمرت به ولا تجملوا الله عرصة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازاني : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهي (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم مأكفوه) اه أي بالنسبة أنه لما أصرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق المسلك شديد الخطاء وهو التقوى باحترام الاسم العظيم ؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تملتقت بالأسماء كان مفادها التعلق بعسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سميته محمدا ، فجاء بهذه الآية لبيان ما يرتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحث مع بيان ما رخص فيه من الحث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحث على الوجهين الآتين ، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن يجيء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم مأكفوه » بجيء التذليل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتد به ، لأنه يطول به التذليل وشأن التذليل الإيجاز ، وقال عبد الحكيم : معطوف على جملة قل بتقدير قل أي : قل لا تجملوا الله عرصة أو على قوله : « وقدموا » إن جعل قوله « وقدموا » من جملة مقول قل ، وذكر جمع من المفسرين عن ابن جريج ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينطق على قريبه مسطح بن أثانة لما شاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها ، وقال الواحدى عن الكلبي : نزلت في عبد الله بن رواحة : حلف ألا يكلم ختنة على أخته بشير ابن النسيان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فزوا العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها .

وتعليق الجمل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم ، فالتقدير : ولا تجملوا اسم الله ، وحذف لكثرة الاستعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالسمى كقول النابغة :
 حلفت فلم أترك لنفسك ربيّة وليس وراء الله للمرء مذهب
 أي وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للتعطف .

والرُضَةُ اسم على وزن القُلمة وهو وزن دال على المفعول كالقُبضة والسُكة والهزأة ، وهو مشتق من عَرَضَ إذا وَضَعَهُ على الرُّضِ أى الجانب ، ومعنى الرُّضِ هنا جبل الشئ حاجزا من قولهم عَرَضَ المود على الإِناء قشاً عن ذلك إطلاق الرُضَةِ على الحاجز المعرض ، وهو إطلاق شائع يساوى للمنى الحقيقى ، وأطلقت على ما يكثر جَمْعُ الناس حوله فكأنه يمترضهم عن الانصراف وأنشد فى الكشاف .

• وَلَا تَبْعَلُوا رُضَةً لِّلْوَاثِمِ ^(١) •

والآية تحتمل المعنيين .

واللام فى قوله «لَا يُؤْمِنُكُمْ» لام التمديدية تنطق بِرُضَةٍ لما فيها من معنى الفعل : أى لا تبعملوا اسم الله ممرضاً لأيمانكم فتعلموا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقت منا بين ، ويجوز أن تكون اللام لتفصيل : أى لا تبعملوا الله عريضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تَبْرُوا .

والأيمان جمع يمين وهو الحلف سمي الحلف يمينا أخذاً من اليمين التى هى إحدى اليدين وهى اليد التى يعمل بها الإنسان معظم أفعاله ، وهى اشتقت من النمين : وهو البركة ، لأن اليد اليمينية يتيسر بها العمل أحسن من اليد الأخرى ، وسمى الحلف يمينا لأن الرب كان من طائفتهم إذا تحالفوا أن يمسك التحالفان أحدهما باليد اليمينية من الآخر قال تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » فكانوا يقولون أعطى يمينه ، إذا أكد العهد . وشاع ذلك فى كلامهم قال كعب بن زهير :

حقى وضعت يمينى لا أنازمه فى كف ذى يسرات قيله القيل

ثم اختصروا ، فقالوا صدرت منه يمين ، أو حلف يمينا ، قسمة الحلف يمينا من تسمية الشئ باسم مقارنته للملازم له ، أو من تسمية الشئ باسم مكانه ؛ كما سَمَوْا الماء واديا وإنما الحل فى هذه التسمية على هذا الوجه محل تخييل .

ولما كان غالب أيمانهم فى اليهود والحلف ، وهو الذى يضع فيه المتاهدون أيديهم

(١) قال الطبري والتنازاني أوله :

• دَهْوَى أَنُحَ وَجَدًا لِتَوْحِ الْحَمَامِ • ولم يفسياه

بعضها في بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حلف ، جريا على غالب الأحوال . فاطلقت
اليمين على قسم الرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

والقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان الله تعالى على صدقه : في خبر
أو وعد أو تمليق . ولذلك يقول : « بالله » أي أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أهلك
متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمن أجل ذلك تضمن اليمين معنى قويا في الصدق ،
لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجترأ عليه واستخف به ، وبما يدل على أن أصل اليمين
إشهاد الله ، قوله تعالى : « ويشهد الله على ما في قلبه » كما تقدم ، وقول الرب يتم الله
في مقام الحلف الفلظ ، ولأنه كانت الباء هي أصل حروف القسم ، لدالتها على الملازمة
في أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستعطاف .

ومعنى الآية إن كانت العرصة بمعنى الحاجز ، نهى المسلمين عن أن يحملوا اسم الله حائلا
ممنوبا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس فاللأم
للتعميل ، وهي متعلقة بتجملوا ، ولأن تبرؤا متعلق بعرصة على حذف اللام الجارة ، المطرد
حذفها مع أن ، أي ولا تجملوا الله لأجل أن حلفتكم به عرصة حاجزا عن فعل البر ،
والإصلاح ، والتقوى ، فالآية ، على هذا الوجه ، نهى عن المحافظة على اليمين إذا كانت
المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعى ، وهو نهى محرم أو تنزيه بحسب حكم الشيء
المخوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغي
إلتراض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب في الجاهلية تمضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع
عن شيء ، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة .

وفي الكشف « كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات
البين ، أو إحسان ، ثم يقول أخلف أن أحتث في عيبي ، فيترك فعل البر » فتكون الآية
واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبي بكر : ألا ينطق على ابن خاتمة . مسطح بن اثانة
لأنه ممن خاضوا في الإنك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت في حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم ختته بشير بن النعمان الأنصاري ،

وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، خلف عبد الله ألا يصلح بينهما .
 وإما على تقدير أن تكون الرضة بمعنى الشيء المرغى لعمل في غرض ، فالحق لا يحملوا
 اسم الله معرضاً لأن يحملوا به في الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ،
 فالأيمان على ظاهره ، وهي الأقسام واللام متعلقة برضة ، وأن تبروا مفعول الأيمان ، بتقدير
 (لا) مخدوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « بين الله لكم أن تضلوا »
 وهو كثير فتكون الآية نهياً عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي
 أن يكون سبباً في قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهي يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك
 البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج في ذلك ، وأنه يكفر من يمينه ويفعل الخير .

أومناه : لا تحملوا اسم الله معرضاً للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا »
 مفعولاً لأجله ، وهو ملة للنهي ؛ أي إنا نهيتكم لتكونوا أبراراً ، أتقياء ، مصلحين ، وفي
 قريب من هذا ، قال مالك « بلغني أنه الحلف بالله في كل شيء » وعليه فتكون الآية نهياً
 عن الإصرار بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الأيمان
 من عادات الجاهلية ، في جملة الموائد الناشئة عن الغضب ونمر الحق ، فعلى الإسلام من ذلك
 ولذلك تمدحوا بقلة الأيمان قال كثير :

ليل الألباني حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية برت

وفي معنى هذا أن يكون الرضة مستمارة لما يكثر الحلول حوله ، أي لا تحملوا اسم الله
 كالشيء المرغى للقاصدين . وليس في الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن في الحلف بشيء الله ،
 لما تقرر من النهي عن الحلف بنير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله ميمم علم » تذييل ، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والمقصود لآزمه :
 وهو الوعد على الامتنال ، على جميع التقادير ، والسنة في الحنث على التقدير الأول ، والتحذير
 من الحلف ، على التقدير الثاني .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل
 ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر في الميمن ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق
 الشهادة به على الفصل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصداً جليلاً يشكر عليه الحالف ،
 الطالب للبر ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضى به الله تعالى ، فقد تمارض أمران

مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر ، والله يأمرنا أن تقدم أحد الأمرين المرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع تقع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذى فيه إرضاؤه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى أن تعظيم اسمه قد حصل عند نخرج الخالف من الحث ، فير الميّن أدب مع اسم الله تعالى ، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كما قيل : الامتثال مقدم على الأدب . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إني لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفرت عن يميني ، وفعلت الذى هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضفتها من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتدخل عاقلة على حرص أيوب على البر في يمينه ، وكرهته أن يتخلف منه معتاده في تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفنى الله به نية . ولعل الكفارة لم تكن مشروعة . فهي من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة ؛ ولذلك صار لا يجزى في الإسلام ، أن يفعل الخالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استثناف يبانى ، لأن الآية السابقة لما أفادت النعى من التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية ، كانت تقوس السامعين بحيث يهجنس بها التفكير والتطلع إلى حكم اليمين التى تجرى على الألسن . ومناسجه لما قبله ظاهرة لاسيما إن جمعت قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » نهيًا عن الحلف .

والمؤاخذه مفاعلة من الأخذ بمعنى المد والمحاسنة ، يقال أخذه بكذا أى عده عليه ليماتبه ، أو يماقبه ، قال كعب بن زهير :

لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين .

والمؤاخنة باليمين ، هي الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الخلف ؛ ويترتب على ذلك أن يَأْتِمَ إذا وقع الخلف ، إلا ما أذن الله في كفرته ، كما في آية سورة المائدة .

واللغو مصدر لنا ، إذا قال كلاماً خاطئاً ، يقال : لنا يلغووا لنوا كدما ، ولنا يلغى لغياً كسعى . ولغة القرآن بالواو . وفي اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسى أصلحته » وفي الكواشي : « ولنا يلغو لنوا قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضاً على الكلام الساقط ، الذي لا يعتد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الزغشري في الأساس ، ولم يجعله مجازاً ؛ واقتصر على التفسير به في الكشف وتبمه متابوه .

و (في) للظرفية المجازية ، المراد بها الملابس ، وهي ظرف مستقر ، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى ، على جمل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤخذكم الله بأن تلغوا لنوا ملابساً للآيمان ، أى لا يؤخذكم بالآيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير المقصود من القول .

فإذا جعلت اللغو اسماً ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تصح ظرفيته في الآيمان ، لأنه من الآيمان ، فالظرفية متعلقة بيؤخذكم ، والمعنى لا يؤخذكم الله في آيمانكم باللغو ، أى لا يؤخذكم من بين آيمانكم باليمين اللغو ، والآيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شأئره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبالهدى ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والياء والتاء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا باللهماء ، وقد يدخلون لاماً على عمر الله ، يقال : لَمَرَّ الله ، ويقولون : عمرَك الله ، ولم أبر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام . فهذا الحلف الذى يراد به التزام فعل ، أو براءة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولَمَرَّك ولَمَررى ، ويحلفون بأبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب في القسم أن يعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعل المقسم لئيلجى نفسه إلى عمله ولا يندم عنه ، وهو من قبيل قسم النذر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطعم لأحد في صرفه عنه ، أكد به بالقسم ، قال بلعام بن قيس :

وَقَارِسٍ فِي غِمَارِ الْمَوْتِ مَنْمَسٍ إِذَا تَأَلَّى هَلْ مَكْرُوهَةً صَدَقًا
(أى إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصائب والأضرار ومنه سميت الحرب كربة) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالعمى ، وكثر ذلك في السنن في أعراض التأكييد ونحوه ، حتى صار يجرى ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على المعاني من غير إرادة الحلف ، وصارت كثرته في الكلام لا تنحصر ، فكثرت النجس من ذلك في الإسلام قال كثير :

قليل الألابي حافظ ليمينه وإن سبقت منه الآية برت

فأشبهه جريان الحلف على اللسان اللغو من الكلام .

وقد اختلف العلماء في المراد من لنو اليمين في هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجرى على اللسان ، لم يقصد التكلم بها الحلف ، ولكنها جرت مجرى التأكييد . أو التنبية ، كقول العرب : لا والله ، وعلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان كلاما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها في الموطأ والصحاح ، وإليه ذهب الشعبي ، وأبو قلابة ، وعكرمة ، ومجاهد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعي . والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسما للتي كسبها القلب ، في هذه الآية ، ولتي عقد عليها الحالف اليمين في قوله : « وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ » فاعقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛ لأن ما كسبت قلوبكم مبين ، فيحمل عليه مجمل « ما عَقَّدْتُمُ » ، فحين أن تكون اللغو هي التي لا قصد فيها إلى الحلف ، وهي التي تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فمضى نفي المؤاخذة نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفي الفعل يعم ، فاليمين التي لا قصد فيها ، لا إثم ولا كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله « فكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ » فيكون في النعوس ، وفي يمين التعليق ، وفي اليمين على الظن ، ثم يبين خلافه ، الكفارة في جميع ذلك .

وقال مالك : « لنو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يبين خلاف ظنه » قال في الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى في ذلك » وهو مروى ، في غير الموطأ ، من أبي هريرة ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسندي ، ومكحول ، وابن أبي نجيح .
ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب في اليمين ، ولا تكون

المؤاخضة إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخضة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتبين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تممه الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخضة ، والمؤاخضة أجملت فى هاته الآية ، ويثبت فى آية المائدة بالكفارة ، فالخالف على ظن يظهر بمد خلافة لا تتمدده للحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخضة فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله ، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلفو ، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بمد اعتقاد الصدق ، والقاتل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حثه له بمد اليمين ، بل هو غافل عن كونه حالفا ، فإذا اتبته للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حاث . وإنما جعلنا تفسير ما كتبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتمايل لذلك ، وحكم البيان حكم المبين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل القسمين ، سواء كان بلا قصد كالتى تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فتبين خلافه . ومن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبي وقال به أبو حنيفة ، فقال : اللغو لا كفارة فيها ولا إثم . واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كتبه القلوب ، ونفى المؤاخضة عن اللغو ، وأثبتها لما كسبه القلب ، والمؤاخضة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو الذى لا حنث فيها ؛ ولم يرين آية البقرة وآية المائدة تمارضا حتى يحمل إحداها على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جملة اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخضة لما كسبه القلب أى عرّضت عليه النفس ، والمؤاخضة مطلقة تنصرف إلى أكل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتمين أنه ما كتبه القلوب ، أريد به التموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للأيمان المقودة ، والمقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لئنه ، وقد أضافه إلى الأيمان ، فدل على أنها اليمين التى فيها تليق ، وقد فسر المؤاخضة فيها بقوله : فكفارته إطعام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل التموس ، والمنقذة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم التموس ، وهى الحلف بتمسّد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنقذة ، أنه الكفارة ، فوافق مالك فى التموس وخالفه فى أحد نوعي اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفي اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .
وقوله « والله غفور حلیم » تذييل لحكم نفي المؤاخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور
بالحلیم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه منفردة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله
تعالى ، فلذلك وصف الله نفسه بالحلیم ، لأن الحلیم هو الذي لا يستغزه التقصير في جانبه ،
ولا ينضب للنفلة ، ويقبل للمذرة .

﴿لِّلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِن نَّسَابِهِمْ رَبْحُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا اتَّخَذَ اللَّهُ مَبِيعٌ عَلِيمٌ﴾ 227

استئناف ابتدائي ، للاشتغال إلى تشريع في عمل كان يفلب على الرجال أن يعملوه ،
في الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان
الرجال على مهاجرة نسابهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن الماشرة من البر بين
المتماشرين ، وقد أمر الله به في قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتثله من التقوى ،
ولأن دوامه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقد الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان
الرجل في الجاهلية يولى من امرأته السنة والسنتين ، ولا تفعل يمينه إلا بعد مضي تلك
المدة ، ولا كلام للمرأة في ذلك . وعن سعيد بن المسيب : « كان الرجل في الجاهلية لا يريد
المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لثلاث يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألا يقربها مضارة للمرأة »
أى ويقسم على ذلك لكيلا يمود إليها إذا حصل له شيء من الندم . قال : « ثم كان أهل
الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا
الحكم من أم المقاصد في أحكام الأيمان ، التي مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله عرضة .
والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى بولى إيلاء ،
وتألى يتألى تأليا ، واتملى يأتملى أتملاء ، والاسم الألوة والألئية ، كلاهما بالتشديد ، وهو
وأوى فالأوة فمؤلة والألئية فميلة .

وقال الراغب : (الإيلاء حلف يقتضى التقصير في الخوف عليه مشتق من الألو وهو

التصير قال تعالى « لا يأتونكم خبالاً ولا يأثل أولو الفضل منكم والسمة » وصار في الشرع الحلف المخصوص (فيؤخذ من كلام الرائب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التصير لا يتحقق بنير معي الترك ؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الأثو ، وتشهد به موارد الاستعمال ؛ لأننا نجد لم لا يذكرون حرف النفي بعد فعل آلى ونحوه كثيراً ، ويذكرونه كثيراً ، قال التلمس :

* آلَيْتُ حَبَّ الْمِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْمَنَهُ *

وقال تعالى « ولا يأتلر أولو الفضل منكم والسمة أن يؤثوا » أى على أن يؤثوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فمداه بين ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين . وأياً ما كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، مار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص .

وجيء اللام في « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم ، فاللام للأجل مثل « هذا لك » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فلمولى أن يفء في أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بين ، مع أن حقه أن يمدى بلى ؛ لأنه ضمن هنا معنى - البعد ، فعدى بالحرف المناسب لفعل البعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فيمن للابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم في قوله « فاهتزلوا النساء في المحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحريم ونحوها إلى الأعيان ، مثل « حرمت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم في قوله تعالى « إنما حرم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شيء لنير المنتظر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « في » كقوله تعالى : « بل مكره الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على المبتدأ المسند إليه ، وهو تربص ، للاهتمام بهذه التوسعة التي وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذكر المسند إليه . و (فاهتزلوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متعلق فاهتزلوا بالظهور المقصود . والفئة تكون بالتكفير عن الجين المذكورة في سورة القود .

وقوله « فإن الله غفور رحيم » دليل الجواب ، أى تخشعهم فى عيّن الإيلاء ، متفوق لهم ؛ لأن الله غفور رحيم . وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام ، لأن شأن إيلائهم ، الوارد فيه القرآن ، قصد الإضرار بالمرأة . وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالذى يكون لقصد التأديب ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النبي صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا ، قيل : لمرض كان به ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سمة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحمل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم بواطن الأمور .

وأما جواز الإيلاء للمصلحة : كالخوف على الولد من النكيل ، والحمية من بعض الأمراض فى الرجل والمرأة ، فإباحته حسنة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإما يحصل ذلك بالخلف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف الزم ، واتهام أنفسهم بالفتنة فى الأمر ، إن لم يتقوها بالخلف .

وعزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شيء لا يحصل لكل مؤل من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المناضبة والمضارة ، فقوله : « وإن عزموا الطلاق » دليل على شرط محذوف ، دل عليه قوله : « فإن فادوا » فالتقدير : وإن لم يفيثوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظيرين : بين أن يفيثوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فإن الله سميع عليم » دليل الجواب ، أى فقد لزمهم وأمضى طلاقهم ، فقد حد الله للرجال فى الإيلاء أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فلما أن يودوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم غير هذين .

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الخلف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحده يقول : هو إيلاء ، ولا ثمرة لهذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا ما يترتب على الخلف بقصد الضرر من تأديب القاضى إياه إذا رفضت زوجته أمرها إلى القاضى ومن أمره إياه بالقيئة .

وأما الثانية ، فاختلفوا أيضا في الحاصل بسد مضي الأجل ، فقال مالك والشافعي : إن رفضته امرأته بعد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فلما أن يقىء ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت الددة ولم يقىء فقد بانت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفي أن يقىء بالزرم ، والنثية ، وبالتصریح لدى الحاكم ، كالريض والمسجون والمسافر . واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله مميح عليهم » فدل على أن هنالك مسوموا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه المليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للمليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون اليتيمة الاعتبارية . وقوله « عليهم » يرجع للنثية والتقص . وقال الحنفية « مميح » لإيلائه ، الذي صار خلافا بمعنى أجله ، كأنهم يريدون : أن سيمته الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضي الأمد « عليهم » بنية المازم على ترك القية . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله مميح عليهم » جمل مفرها من مزم الطلاق ؛ لا من أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الأجل وتنهيتها موكول للحكام .

وقد خفى على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم تطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فعملها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنا طويلا ، فإن التلث اعتبر معظم الشيء المقسوم ، مثل ثلث المال في الوصية ، وأشار به النبي عليه الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، وهذا ابن كثير في تفسيره روايتها مالك في الموطأ عن عبد الله ابن دينار . ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا : وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي ، ولا رواية ابن القاسم والقمني وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير النخعي التي يرويها المهدي بن تومرت ، فهذه الروايات التي لدينا فلملها مذكرة في رواية أخرى لم تقف عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ المسمى بالمتقى ، ولم يميزها إلى شيء من روايات الموطأ : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يشرف أحوال الناس فرى بدار سمع امرأة بها تشدد :

أَلَا طَالَ هَذَا اللَّيْلُ وَاسْوَدَّ جَانِبُهُ وَأَرَقْنِي أَنْ لَا خَلِيلَ إِلَّا عَيْبُهُ
فَلَوْلَا حِذَارُ اللَّهِ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ كَوُضِعَ مِنْ هَذَا السَّرِيرِ جَوَانِبُهُ

فاستدعاهما ، من الند ، فأخبرته أن زوجها أرسل في بعث العراق ، فاستدعى عمر نساء
فسألن عن الدة التي تستطيع للراة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها في ثلاثة
أشهر ، وينفذ في أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد
الايحسكوا الرجل في الفزوا أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استرد الفازين ووجه قوما
آخرين .

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوَلْتُهُنَّ
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾

عطف على الجلة قبلها ، لشدة المناسبة ، وللإتحاد في الحكم وهو التربص ، إذ كلاما
انتظار لأجل المراجعة ، ولذلك لم يقدم قوله « الطَّلُقُ مرتان » على قوله « والمطلقة تتربص »
لأن هذه الآي جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن
في إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سهل لاتسأم له النفس ، ولا يييء على صورة التعليم
والدرس .

وسياتي كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلُقُ مرتان » .

وجلة « والمطلقة تتربص » خبرية مراد بها الأمر ، فلنبر مستعمل في الإنشاء
وهو مجاز فيجوز جملة مجازا مرسل مركبا ، باستعمال الخبر في لازم معناه ، وهو التقرر
والحصول . وهو الوجه الذي اختاره التفتازاني في قوله تعالى « أَفَنُحْيِي عَلَى كَلِمَةِ الْعَذَابِ
أَفَأَنْتَ تُنْفَذُ مَنْ فِي النَّارِ » بأن يكون الخبر مستعملا في المعنى المركب الإنشائي ، بملالة الزوم
بين الأمر ، مثلا كما هنا ، وبين الامتثال ، حتى يقدر الأمور فاعلا فيخبر عنه . ويجوز جملة
مجازا تعشليا ، كما اختاره الزعشرى في هذه الآية إذ قال : « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص
فهو يخبر عنه موجودا ونحو قولهم في الدعاء : رحمه الله ثقة بالاستجابة » قال التفتازاني : فهو

تخفيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس : رحمه الله ، أو في المستقبل ، أو الحال ، كما في هذه الآية . قلت : وقد تقدم في قوله تعالى « فلأرث ولا فسوق ولا جدال في الحج » وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتعريف في المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستغراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام في المطلقات ذوات القروء . بقرينة قوله « يترصدن بأنفسهن ثلثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص في هذه ، بتصل ولا بتفصل ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاختصاص . فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء . وهي غصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت في السنة : أن عدة الأمة حيفتان ، رواه أبو داود والترمذي . فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بنيرهن من المطلقات ، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتي لم يبطن سن الحميض ، والآيسات من الحميض ، والحوامل ، وقد بين حكهن في سورة الطلاق . إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن غصوصات من هذا العموم بقوله تعالى « يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَحْمِيَهُنَّ فَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةِ تَعْتَدُونَهَا » فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فيما هذا المطلقة قبل البناء . وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة ، أي بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر المنسوخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصل غير جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص المام هو ورودُه مُعَرَّجًا منه بعض الأفراد بدليل ، فإن جمعي العمومات بمد الخصوصات كبير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ المام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للمام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبمد ، فهما لم يقع عمل بالموم ، فال تخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلبن ويتنظرن مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تمرضنا بهن ، بإظهار حلقن في مظهر المستحجلات ، الراميات بأنفسهن إلى الزوج ، فذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن ، أى يسكنهن ولا يرسلنهن إلى الرجال . قال في الكشف : « ففى ذكر الأنفس تهيج لمن على التربص وزيادة بهت ؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء في التوكيد المنوى . ذكره صاحب المغنى ، وردده من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفاصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات التى هو المبتدأ ، التى تضمن الضمير خبره .

واقصب ثلاثة قروء ، على النياة عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛ أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلطه المضاف إليه في الإعراب .

والقروء جمع قرء - بفتح القاف وضحا - وهو مشترك للحيض والطمهر . وقال أبو عبيدة : إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلافا على أحد طرفيه . وتبمه الراغب . ولعلهما أرادوا بذلك وجه إطلاقة على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القروء ، عند العرب ، هو الطهر ، وتلك ورد في حديث عمر ، أن ابنه عبدالله ، لما طلق امرأته في الحيض ، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا في حال الطهر ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال : يلغى الطهر الذى وقع فيه الطلاق .

واختلف العلماء في المراد من القروء ، في هذه الآية ، والثنى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور أهل الأثر ، أن القروء هو الطهر . وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجاعة من الصحابة ، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، في أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به الطهر الواقع بين دَمَين . وقال حلى ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى ليلى ، وجاعة : إنه الحيض . وعن الشافعى ، في أحد قوليه ، أنه الطهر التنتقل منه إلى الحيض ،

وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بخالف لقول الجمهور : إن القرة : الطهر ، فلا وجه لمدح قولنا ثالثا .

وصريح النظر عندى ، فى هذا ، إلى الجمع بين مقصدى الشارع من المدة . وذلك أن المدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حل المطلق ، وانتظار الزوج لملء أن يرجع . فبرائة الرحم تحصل بحیضة أو طهر واحد ، وما زاد عليه تمديد فى المدة ابتظارا للرجعة . فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، فى استبراء الأمة فى انتقال الملك ، وفى السبايا ، وفى أحوال أخرى ، مختلفا فى بعضها بين الفقهاء ، فتمين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقيق عدم الحمل ، بل لأن فى تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ، فعارض للمقصدان ، وقد رجح حق للمطلق فى انتظاره أمدا بمد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالتدين جعلوا القروء أطهارا راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالأثر .

والذين جعلوا القروء حیضات ، زادوا للمطلق إسهالا ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا فى طهر عند الجميع ، كما ورد فى حديث عمر بن الخطاب فى الصحيح ، واتفقوا على أن الطهر الذى وقع الطلاق فيه ممدود فى الثلاثة القروء .

وقروء سبعة جمع الكثرة ، استعمل فى الثلاثة ، وهى قلة توسعا ، على عادتهم فى الجوع أنها تتناوب ، فأوثر فى الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح المدد . وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضى مدة المدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقتها ، وذلك حين ينقضى الطهر الثالث وتدخل فى الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من المدة ، بمد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القروء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم المدد فى قوله تعالى « ثلثة قروء » . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر . منه لفظ ثلاثة ، ولو كان القروء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قروء ، حكاه ابن العربى فى الأحكام ، من علمائنا ، يعنى المالكية ولم يتبعه وهو استدلال غير قاض ، فإن المنظور إليه ، فى التذكير والتأنيث ، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيا ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث القبطى ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحمراد فيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن» إخبار عن اتقاء إباحت الكتمان ، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهى عنه محرم . فهو خبر عن التشريع ، فهو إعلام لمن بذلك ، و ما خلق الله في أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته ، كقول النابتة «كتمتك ليلا بالجومين ساهرا» أى كتمتك حال ليل .

و «ما خلق الله في أرحامهن» موصول ، فيجوز حمله على المهد : أى ما خلق من الحيض بقرينة السياق . ويجوز حمله على معنى المرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل ، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص ؛ لأن اللفظ العام الوارد في القرآن عقب ذكر بعض أفراد ، قد ألحقوه بالعام الوارد على سبب خاص ، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله ، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس ، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله في أرحامهن . وهذا عمل اختلاف المفسرين ، فقال عكرمة ، والزهري ، والنخعي : ما خلق الله في أرحامهن : الحيض ، وقال ابن عباس وعمر : الحمل ، وقال مجاهد : الحمل والحيض ، وهو أظهر ، وقال قتادة : كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل ، ليحصى الولد بالزوج الجديد (أى تثلا يبقى بين المطلقة ومطلقاتها صلة ولا تنازع في الأولاد) وفي ذلك زلت ، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم ، وأما مع مشروعية العدة ، فلا يتصور كتمان الحمل ؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض ، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد .

وقوله «إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر» شرط أريد به التهديد دون التقييد ، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد ، على طريقة الجواز الرسل التمثيل ، كما يستعمل الخبر في التحصر ، والتهديد ، لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهن مؤمنات ، وإن كان كذلك في نفس الأمر ، لأن الكوافر لا يمثل لحكم الحلال والحرام الإسلامى ، وإنما المعنى أنهن إن كتمن ، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر ؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان . وجمى في هذا الشرط بأن ، لأنها أصل أدوات الشرط ، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى فإذا ، فإذا كان الشرط مفروضا ، فرضا لا قصد لتحقيقه ولا لعمده ، جمى . وإن . وليس لأن هنا ، شئ من معنى الشك في حصول الشرط ، ولا تنزيل إيمانهن ، المحقق ، منزلة المشكوك ، لأنه لا يستقيم ، خلافا لما قرره عبد الحكيم .

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، مجرد هنا ؛ إذ لا معنى لربط نقي الحل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس في الآية دليل على تصديق النساء ، في دهوى الحل والحيض ، كما يجري على السنة كثير من الفقهاء ، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، ومقتضى ترتيب في صدقهن ، وجب الصير إلى ما هو المحقق ، وإلى قول الأطباء والمعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انتضاء عدتها ، في مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع عيبتها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربي : لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الغالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجي ، وعمل فاس ، كما نقله السجلماسي . وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها : إنها انتضت عدتها .

وقوله « وبمؤسهن » . البعولة جمع بعل ، والبعل اسم زوج المرأة . وأصل البعل في كلامهم ، السيد . وهو كلمة سامية قديمة ، فقد سمي الكنعانيون (الفينيقيون) بمبودم بعلما قال تعالى « أتندمون بعلما وتندرون أحسن الخالقين » وسمى به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك في الزوجية بضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كل من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذي يثني الفرد ، فصارا سواء في الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، في أغلب المواضع ، غير التي حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهذا بعل شيطان » ، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنه لما جيل حق الرجعة للرجل جبرا على المرأة ، ذكر المرأة بأنه بعلها قديما ، وقيل : البعل : الذكرو ، وتسمية المبود بعلما لأنه رضى إلى قوة الذكورة ، ولذلك سمي الشجر الذي لا يسقى بعلما ، وجاء جمعه على وزن فعولة ، وأصله فُعُول المطرُد في جمع فُعُل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولَة وذُكُورَة وكُؤُوبَة وسُهُولَة ، جمع السهل ،

ضد الجبل ، وزيادة الماء في مثله سماهى ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وضمير (بولهن) ، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجميات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن ، وأطلق اسم البعولة على المطلقين ، فانقضت ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة التوسة على المطلقين ، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدرى لعل الله يُخبرك بما أنك أنت أقر به وقر عينك » ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء ، فلمطلقين ، بحسب هذه الحالة ، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا ، وهو مجاز قرينه واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى « وآتوا اليتامى أموالهم » .

وقد حمله الجمهور على الجواز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقا رجما امرأة أجنبية عن المطلق ، بحسب الطلاق ، ولكن لما كان المطلق حق الرجعة ، ما دامت المرأة في المدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحالين ، وهذا قول مالك والشافعي . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقاته الرجمية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أئمه ، ولكن لا حد عليه للشبهة » ، ووجب استبراءها من الماء الفاسد ، ولو كانت رابطة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك في المدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعتها ، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها باليراث إذا مات مطلقها وهي في المدة ؛ قضى بذلك في امرأة عبد الرحمن بن عوف ، بموافقة علي ، رواه في الموطأ ، فيُدفع الإشكال بأن انقضاء المدة شرط في إتمام الطلاق ، وإتمام الطلاق مانع من الميراث ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء ، فصار ذلك شكاً في مانع الإرث ، والشك في المانع يبطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البعولة على الحقيقة ، فقالا « أزواجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلقاته ؛ لأن الله سماهم بمؤلة » وسوغا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة . وقال به الأوزاعي ، والثوري ، وابن أبي ليلى ، ونسب إلى

سمعين السبب ، والحسن ، والزهري ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك .
وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقاته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حقهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سببا إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفصيل على بابه ، والمفضل عليه عذوف ، أشار إليه في الكشف ، وقرره التفتازاني بما تحصيله وتبينه : أن التفصيل بين منى حق مختلفين باختلاف التعلق : إما حق الزوج في الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة في الامتناع من الرجعة إن أبى ، فصار المنى : ويموتن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « في ذلك » الإشارة بقوله « ذلك » إلى التبرص ، بمعنى مدته ، أى للبعولة حق الإرجاع في مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم التيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة في الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتأخرين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة في الرجوع ، فإنه يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التي أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتياط ، والمرأة أهل التنبؤ والإباء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى العاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجع أن الطلاق قد اعتبر في الشرع قطعا لمصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيقى على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقه ففتاؤوا التفسير بالرد : بأن المصمة في مدة العدة سائرة في سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذى أخذت في سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلاحا » ، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح ، وليس هو

للتقيد .

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ﴾ ٢٢٨

لا يجوز أن يكون ضمير لمن طأدا إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علة ، حتى يكون لمن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لمن ضمير الأزواج النساء اللاتي اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابله بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال في قوله « وللرجال » الأزواج ، كأنه قيل : ولرجالهن عليهن درجة . والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال للزوجة : امرأة فلان ، قال تعالى « وامراته قائمة - إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله تعالى « للذين يؤولون من نساءهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ، إذا لم يكن له سبب ، فجاء هذا الحكم الكلي على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللاتي في العصة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطلاق » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله « وبهولن أحق بردهن في ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فساد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذي هو الوصف للبتداء به في الحكم ، فكان في الآية ضرب من رد المعجز على الصدر ، فمادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصة ، فناسب أن يذكر بأن للنساء من الحق مثل ما للرجال .

وفي الآية احتباك ، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن ، تخفف من الأول لدلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسلمة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاونا بها ، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أسست به هو ما جمته هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقفها السامعون ، فقدم ليصنى السامعون إلى السند إليه ، بخلاف ما لو أخر قليل : « ومثل التي عليهن لمن بالمعروف » وفي هذا إعلان لحقوق النساء ، وإسداد بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من شأنه أن يمتلئ بالاستغراب ، فلذلك كان عل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هي حلة كانت غتخلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرقبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند الغضب ، فأما الأول فنأشئء محاجبل عليه العربي من الليل إلى المرأة ، وصدق الحبة ، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، وعمل تنافسه ، وغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه الماشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بْنُ مَحْكَانَ السَّمْدِيُّ :

يَا رِبَّةَ الْبَيْتِ قَوِي ، غَيْرَ صَاغِرَةٍ ضُمِّيْ إِلَيْكَ رَجَالَ الْقَوْمِ وَالْقَرَبَا

فماها « ربة البيت » وخالطها خطاب التلطف حين أمرها فأعقب الأمر بقوله « غير صاغرة » ، وأما الثاني فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة بمجولة تخدعته فكان إذا غاضبها أو ناشزته ، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأيها أرغما على متابعتها ، يحق أو يدونه ، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم في الحضارة والبداءة ، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلالة ، وتفاوت حال نساءهم في الاستسلام والإباء والشرف وخلافه ، روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصعبتُ على امرأتى فراجعتنى فأنكرت أن تراجعنى قالت : ولم تنكركُ أن أراجلك فوالله إن أزواج النبيء ليراجسهن وإن إحداهن تجهجه اليوم حتى الليل فرامى ذلك وقلت : قد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جئت على نياي فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها : أى حفصة أنماضب إحداكن النبيء اليوم حتى الليل ؟ قالت : نعم فقلت : قد خبت وعسرت الحديث وفي رواية من ابن عباس عنه « كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام ، وذكرهن الله رأينا لمن بذلك علينا حقنا من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا » ويصين أن يكون هذا الكلام صدرا لما في الرواية الأخرى وهو قوله : كنا

مشر قريش نفل النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن ، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رفة زائدة . وفي الحديث « جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يَمَكُنُ والحكمةُ يَمَانِيَةٌ » وقد سعى عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطَفِقْ نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار .

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته ، إن شاء بمضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فزلت آية « يَتَّأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَزْنُوا النِّسَاءَ كَرهًا » .

وفي حديث المجبرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، آخى بين عبد الرحمن بن هوف وبين سعد بن الربيع الأنصاري ، ففرض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناصره ماله وقال له « انظر أى زوجتى شئت أنزل لك عنها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك في أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهيمنة حتى الأشياء التي قد يخفى أمرها قد جُمِلَ لها التحكيم قال تعالى « وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَرْبِّتُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ رِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل في الإسلام .

والمثل أصله التظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » ، وقد يكون الشيء مثلًا لشيء في جميع صفاته ، وقد يكون مثلًا له في بعض صفاته . وحى وجه الشبه . فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو اشتخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والممارسة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال ، وتبين صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق على إنجبال تبيين تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقيم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه، أنه يجب عليه مثل ذلك، كما لا يهرج أنه كما يجب عليه الإتيان على امرأته أنه يجب على المرأة الإتيان على زوجها بل كما تقيم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يجرس البيت وأن يحضر لها المجنة والتريال، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده، وأن يسهده بتعليمه وتأديبه، وكما لا تزوج عليه زوج في مدة عصمته، يجب عليه هو أن يمدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهضيعة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها، وعلى هذا القياس فإذا تأتت المائلة الكاملة فتشترع، فعلى المرأة أن تحسن معاشرته زوجها، بدليل ما رتب على حكم الشوز، قال تعالى «واللاتي يخافون نشوزهن» وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى «وعاشروهن بالمعروف» وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوج، وعليه مثل ذلك ممن ليست بزوجة «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم» ثم قال: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن» الآية «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم» إلا إذا كانت له زوجة أخرى. فذلك حكم آخر، يدخل تحت قوله تعالى «والرجال عليهن درجة» والمائلة في بيت الحكيين، والمائلة في الرماية، ففي الحديث: الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها، والمائلة في التشاور في الرضاع، قال تعالى «فإن أربادا فصلا من راض منهما وتشاور» «وأتمروا بينكم بمعروف».

وتفاصيل هاته المائلة، بالمين أو بالناية، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة، وموجها إلى نفي الإضرار، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أومأ إليها قوله تعالى «بالمعروف» أي لمن حق متلبسا بالمعروف، غير المنكر، من مقتضى النظرة، والآداب، والمصالح، ونفي الإضرار، ومتابعة الشرع. وكلها مجال أنظار المجتهدين. ولم أرفق كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين. وفي سنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة، والآخر لحقوق الزوج على الرجل، باختصار كانوا في الجاهلية يمدون الرجل مولى للمرأة يفي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية، وإقامة وشفقة، وإحسانا، واختيار مصير، عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء، يبدأنهم كانوا، مع ذلك، لا يرون لملاحقة في مطالبة بمراث ولا بمشاركه في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله «وما يتلى عليكم

في الكتب في جامي النساء الاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن - وقال ، فلا تمصلوهن أن يتكهن أزواجهن » فهد الله لماملات النساء حدودا ، وشرع لهن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنين على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال . وقوله « بالمعروف » الباء للملازمة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو الماديات أو الصالحات الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نساء ، أو قياسا ، أو اقتضاه المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التي ليس في الشرع ما يمرضها . والررب تطلق المعروف على ما قابل للنكر أي وللنساء من الحقوق ، مثل التي عليهن ملازمة ذلك دائما للوجه غير المنكر شرعا ، وعقلا ، وتحت هذا تماميل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهي مجال لأنظار المجتهدين . في مختلف المصور والأقطار . فقول من يرى أن البت البكر يجبرها أبوها على الكاح ، قد سلبها حق المائلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة ، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المائلة للذكر ، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها ، قد سلبها حق المائلة للرجل . وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المائلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها ، إذا كانت به طاعة ، قد جعل لها حق المائلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف ، أو من المنكر . وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعا أو ظنا فكونوا من ذلك بمحل التيقظ ، وحملوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حري بالنهاية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني ، والريية الأولى ، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل فيبرها ، والتي تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر ، وقلوبها لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وسدقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتش في تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تقادر لأفكارها من الشرور كرامة ولا حيا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها تنهياً الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم.

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثباتاً لتفضيل الأزواج. في حقوق كثيرة على نساكنهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » مطردة، وزيادة بيان المراد من قوله « بالمعروف »، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول مقتضيات الشريعة والمادة.

وقوله « وللرجال » خبر عن درجة، قدم للاهتمام بما تحمده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، وتوما من قوله آتاه « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » وثانيهما تحديد إشار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إشارهم المطلق، الذي كان متبعا في الجاهلية. والرجال جمع رجل، وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصة، وأما قولهم : امرأة رجلة الرأى، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل.

والدرجة ما يرتقى عليه في سلم أو نحوه، وسيقت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطة، ومهل، يقال : درج الصبي، إذا اجتأ في الشيء، وهي هنا استمارة للرفعة المكتسبة بها عن الريادة في الفضيلة الحقوقية، وذلك أنه تقرر تشبيه الزية في الفضل بالموالاة والارتقاء، فجميع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد، لأن زيادتها زيادة الارتقاء، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل : دركة، لأنه يدر كشيء المكان النازل إليه. والمبرة بالقصد الأول. فإن كان المقصد من الدرجة الارتقاء كدرجة السلم والموافى درجة وإن كان المقصد النزول كدرك الداموس فهي دركة، ولا عبرة بنزول الصاعد، وسعود النازل.

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال : من زيادة قوته العقلية، والبدنية، فإن الدكةورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكور في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسما، وعزما، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يمرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفقو بعض أفراد الآخر نادرا، فذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأن واضح الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤخذ بمثل ذلك للأنثى ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة الجسمية ، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجة في العدة كذلك ، وذلك اقتضاء التزيد في القوة العقلية وصديق التأمل ، وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج في شئون المنزل ، لأن كل اجتباة يحوق حصول تمارض المصالح فيه ، يتعين أن يجعل له قاعدة في الاتصال والصدور من رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتباة ذاتين لزم جعل إحداها مرجحا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء في شأنهما ، وترتب على ذلك بث الحكيمين كافي آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج ، بلعن الخطاب ، لمساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي الملة في ابتزازهم حقوق النساء في الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء . الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل في باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها ، والتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال ، وكالإيجاب على الرجل إتفاق زوجه ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركن فيها الرجال كالحضانة ، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رهيا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتي تحافون نشوزهن فظفوهن واجهروهن في المضاجع واضربوهن » أن ذلك يجزئ به ولاية الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوى ، لأن المزة في كلام العرب القوة « لِيُخْرِجَنَّ الْأَمْرَ مِنْهَا الْأَذْلَ » وقال شاعرهم :

• وإنما المزة للكثرة •

والحكيم: المتقن الأمور في وضعها ، من الحكمة كما تقدم .
والكلام تذييل وإفناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة للتناقض بفرط الصريح من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لمن حقوق يأخذونها من الرجال كرها ، إن أبوا ، فكان الرجال يبحثون في هذا ثلما ليزبهم ، كما أنبأ عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزز أى قوى لا يسجزه أحد ، ولا يبقى أحدا ، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس ، وأن مزمته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿ الطَّلُقُ مَرْسَلٌ فَأَمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، التى يملكه الزوج من امرأته ، نشأ عن قوله تعالى « ويؤتاهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إسكنا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « ويؤتاهن أحق بردهن في ذلك » ولما كان أمر العرب في الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتى قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إضافة للتشريع في هذا الباب ودفا لما قد يعلق أو يعلق بالأوهام في شأنه .

روى مالك في جامع الطلاق من الموطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجسها قبل أن تنقضى عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجسها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فأثرل الله تعالى « الطَّلُقُ مَرْسَلٌ فَأَمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كل طلق منهم أو لم يطلق . »

وروى أبو داود ، والنسائي عن ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم في مستدرکه إلى عروة بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يرجعها ما لم تنقض المدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتكم لأعياء ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت المدة أن تنقض راجعها ففعل ذلك مرارا فأزل الله تعالى « الطَّلُقُ مرتان » ، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه ، وفي سنن أبي داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث - وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا ففسخ ذلك وزل « الطَّلُقُ مرتان » . فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة .

والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر ، وفي مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عنهموا الطَّلُقُ » وهذا التعريف هو الذي أشار صاحب الكشف إلى اختياره ، فالقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه آتيا في قوله « وبموتهن أحق بردهن في ذلك » فإنه الطلاق الأصلي ، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لقابله ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلتين قبلها فإنها مبينة بمد وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فينبوته لحق عارض كحق الزوجة فيما تعطيه من مالها في الخلع ، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان ، لمظنة اعتناء حسن المعاشرة ، بعد أن تلا عنها ، ومثل حق المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعي مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فلم أن التقدير : حق الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعية . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر المرتين « فامسك بعروف » وقوله بعد « فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبي شيبة « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى الطلاق مرتان فأنى الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمساك بعروف أو تسريح بإحسن » وسؤال الرجل

من الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكما معروفا إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاهه ، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيالا إلى معنى التطلق ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم . وقوله مرتان ، ثنية مرة ، والمرة في كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فهي لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو بإضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرار الفعل ، أو تكرار فعله تكررا واحدا ، أو تكرره تكررا متعددا ، قال تعالى « ستمذهبهم مرتين » وتقول الرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهمين مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهمين .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يترجم منه ، في فهم أهل اللسان ، أن المراد: الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات في هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأنهم مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعى أو تنفيه ، وهم في إرخائهم طول القول ناكبون عن معانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفقه المعنى ولم تف به عبارته كما وقع في الكشف .

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والمهود هو ما يستفاد من قوله تعالى « والمطلقات يتربصن - إلى قوله - وبعلتهن أحق بردهن » فيكون كالعهد في تعريف الذكر في قوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » فإنه مهود مما استفيد من قوله « إني نذرت لك ما في بطنى محررا » .

وقوله « فإمساكٌ بمحروف » جملة مفردة على جملة « الطَّلَقُ مُرَّتَانِ » فيكون الفاء للتعقيب في مجرد الذكر ، لا في وجود الحكم . وإمساك خبر مبتدأ محذوف ، تقديره

قالشان أو قالأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبّر جميل » وإذ قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرقى الطلاق ، كان المعنى إمساك أو تسريح في كل مرة من الرتين ، أى شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإدراج بمعروف أو ترك بإحسان ، أى دون ضرار في كلتا الحالتين .

وعليه إمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راقباً في أمراته فشأنه إمساكها أى مراجعتها ، وإن لم يكن راقباً فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسريح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال الرجعة ، وفي حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء ، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دَوَّالِيك ، فتبقى زمناً طويلاً في حالة ترك إضرارها بها ، إذ لم يكن الطلاق عندم منتهياً إلى عدد لا يحل بعده الرجعة ، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتهموهن شيئاً » الآية .

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جملاً بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتي بدلاً من فعله ، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى النوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى « قال سلّم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيكون مفيداً معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيداً النوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو مرحوا .

فتبين أن الطلاق حد مجرتين ، قابلة كل منهما للإمساك بدها ، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم ، فلمهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ومحسوا ما قد ينفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » وقوله « ولا تمسكوهن ضراراً لعتقدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين ، إدماجاً للإرشاد في أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح بإعاء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه في نظر الشرع . والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يفقد ، وهو هنا استمارة لدوام الماشرة .
والتسريح ضد الإمساك في معنيته : الحقيق ، والمجازي ، وهو مستعار هنا للإبطال سبب الماشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استمارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتين .

والمروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها المادات التي لا تنافي أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام المصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أهم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومروفة منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالمتعة ، كما قال تعالى « فتموهن وسرحوهن سراحاً جيلاً » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعوهن من حلهن ، وديانتهن ، ويكثرون الطعن فيهن قال ابن عرفة ، في تفسيره :

« فَإِنْ قُلْتَ هَلْ قِيلَ فَلْيَسَاكْ بِإِحْسَانٍ أَوْ تَسْرِحْ بِمَعْرِفٍ قُلْتَ هَاتِيهِمْ يَجِيبُونَ بِأَنْ الْمَعْرِفُ أَخَفُّ مِنَ الْإِحْسَانِ إِذَا الْمَعْرِفُ حَسَنُ الْمَشْرَةِ وَإِعْطَاءُ حَقِّكَ الزَّوْجِيَّةِ ، وَالْإِحْسَانُ إِلَّا يَظْلِمُهَا مِنْ حَقِّهَا فَيَقْتَضِي الْإِعْطَاءُ وَبَذْلُ الْمَالِ أَشَقُّ عَلَى النَّفْسِ مِنْ حَسَنِ الْمَعْرِفَةِ فَجَعَلَ الْمَعْرِفَ مَعَ الْإِمْسَاكِ الْقَبِيضِ دَوَامَ الْمَصْمَةِ ، إِذْ لَا يَضُرُّ تَكَرُّرُهُ وَجَعَلَ الْإِحْسَانَ الشَّاقَّ مَعَ التَّسْرِحِ الَّتِي لَا يَجُكَّرُ » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسند ذكر ذلك عند قوله تعالى « فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَدِّ الْأَيَّةِ » .

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾

يجوز أن تكون الواو اعتراضية ، فهو اعتراض بين الجماعين . ومما قوله « فَلْيَسَاكْ »

وقوله « فَإِنْ طَلَّقَهَا » ويجوز أن تكون معطوفة على « أَوْتَسِرْ بِهَا حَسَنًا » لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ السرح وهو المطلق عوضاً عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الإعتراض، وهو تفنيد بدعي في جمع التشريعات والخطاب للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف من أخذ المال: وولي الأمر يحكم بدم لزوجته، وولي الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسمي ويأمر وينهى (وقد كان شأن العرب أن على هذه الأمور خود الرأي من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتنال لذلك، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله « وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ إِلَى قَوْلِهِمْ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلْغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ » إذ خوطب فيه المطلق والمعاصل، والقرطبي، وصاحب الكشف: الخطاب في قوله « وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ » للأزواج بقرينة قوله « أَنْ تَأْخُذُوا » وقوله « أَتَيْتُمُوهُنَّ » والخطاب في قوله « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَحْكُمَ اللَّهُ حُدُودَ اللَّهِ » للحكام، لأنه لو كان للأزواج لقليل: « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقِیْمُوا أَوْ أَلَّا تَقِیْمُوا » قال في الكشف: « ونحو ذلك غير غزير في القرآن » اهـ يعني لظهور مرجع كل ضمير من قرآن المقام ونظيره في الكشف بقوله تعالى في سورة الصف « وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ » على رأى صاحب الكشف، إذ جملة معطوفا على « تَقِیْمُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ » إلخ لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا أى فيكون معطوفاً على الخطابات العامة للأمة، وإن كان التبشير خلاصاً به الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يتأتى إلا منه. وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى، فيما يأتي: « وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلْغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضِلُوهُنَّ » إذ خوطب فيه المطلق والمعاصل، وهما متضاران.

والضمير المؤنث في « أَتَيْتُمُوهُنَّ » راجع إلى « الطَّلَاقَاتِ »، المضموم من قوله « الطَّلَاقُ » مرتان، لأن الجنس يقتضى عدداً من المطلقين والمطلقات، وجوز في الكشف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أَنْ تَأْخُذُوا ».

وقوله « مِمَّا أَتَيْتُمُوهُنَّ » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء، ورجحه البيضاوى بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهنه صاحب الكشف وغيره بأن الخلع قد يقع بدون تراض، فما آتاه الأزواج لأزواجهن من المهور لم يكن أخذه على يد الحاكم فيبطل هذا الوجه، ومعنى لا يحل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمه، في هذا المعنى وشده، قديم في العربية، قال عنتره:

يَأْشَاءُ مَا قَصَّ لِي مِنْ حِلِّهِ حَزَمْتُ عَلَى وَلِيِّهَا لَمْ تَحْرَمْ

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحمل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول
وحىء بقوله « شيئا » لأنه من التكرات، المتوخة في الإيهام ، تحذيرا من أخذ أقل قليل
بخلاف ما لو قال مالا أو نحوه ، وهذا الموقع من عاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها
الشيخ في دلائل الإيجاز . وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولتباونكم بشيء من الخوف
والجوع » .

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء النية ، فالفعل مسند للفاعل ، والضمير
مائد إلى المتخالفين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما آتيتهم من شيئا » وكذلك ضمير
« يخافا ألا يقيما » وضمير فلا جناح عليهما ، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنها
الذات يعلمان شأنهما . وقرأ حمزة ، وأبو جعفر ، ويمقوب يضم ياء النائب والفعل مبني للنائب
والضمير للمتخالفين ؛ والفاعل محذوف هو ضمير مخاطبين ؛ والتقدير : إلا أن تخافوها
ألا يقيما حدود الله .

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن . ويطلق على آثره وهو السعي
في مرضاة الخوف منه ، وامتنال أو امره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين »
وترادفه الخشية ، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن ، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد ،
قال تعالى : « فلا تخافوهم » .

وقال الشاعر بهجو رجلا من قُصَصَ أكلَ كلبه واسمه حبر :

يا حبر لم أكلته له لو خافك الله عليه حرمه

وخرج ابن جني في شرح الحاشية ، عليه قول الأحرص فيها ، على أحد تأويلين :

فإذا تزول تزول على متخبط تُخَشِّي بوارده على الأقران

وحذفت على في الآية لمخولها على أن المصدرية .

وقد قال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن الكروه ؛ إذ الخوف
لا يطلق إلا على حصول ظن الكروه وهو خوف بمناه الأصل .

وإقامة حدود الله نهرها مالك رحمه الله : بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به ، فإذا
أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله .

وقوله « فلا جناح عليهما فيما اتحدت به » رفع الإثم عليهما ، ويدل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له في الإثم ، وفي حديث ردا الفضل « الآخذ والمعطى في ذلك سواء » ، وضمير « اتحدت به » جنس الخاتمة ، وقد تحمض المقام لأن يمداد الضمير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر موم قوله « فيما اتحدت به » أنه يميز حيثئذ الخلع بما زاد على المهر وسياق في الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ الموض على الفراق ، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفاتنة في بذل الموض ، وبه قال عثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء ، وابن المسيب ، والزهرى ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والأوزاعي ، والشعبي ، والنخعي ، وعبيد بن عمير ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعي في ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبعضهم يحكم من الشافعي أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالخاتمة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طليقتين ، فسد الجمهور طلبة الخلع فائدة فلا تحمل لخاتمة إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تمد طلبة ، ولها أن يقدرا نكاحا مستأقما . وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزيد بن أبي سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن ختم ألا يقيا حدود الله » . والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاضع ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صرح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ الموض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن من إضرار بها . وأجموا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار ببعض الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه يأنم

بناء على أصله في النهي ، إذا كان لخارج من ماهية المنهى عنه . وقال الزهري ، والنخعي ، وداود : لا يجوز إلا عند التشوُّ والشقاق . والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ الوضوء من الطلاق إلا إذا خيف فساد الماشرة بالألّا تحب المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح في أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحمل الخلع ، وأكده بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اتعدتا به » فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهي بقوله « تلك حدود الله فلا تمتدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون » وقد بين ذلك كله قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبي بن سلول ، وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ، إذ قالت له يا رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما أعجب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر في الإسلام لا أطيعه بنسأ » فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم « أردت علي حديقته التي أسديت » قالت « نعم وأزیده » زاد في رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب من أحوال الخلع ، ألا يرى قوله تعالى « فإن طعن لكم من شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » هكذا أجاب المالكية ، كما في أحكام ابن العربي ، وتفسير القرطبي . وعندي أنه جواب باطل ، ومتسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطا ، فهو تصسف ، وصرف للكلام من وجهه ، كيف وقد دل ثلاثة منطوقات وبمفهومين وذلك قوله « ولا يحمل لكم أن تأخذوا مماء اتبعوهن شيئا » فهذا نكرة في سياق النفي ، أي لا يحمل أخذ أقل شيء ، وقوله « إلا أن يخافا » فيه منطوق ومفهوم ، وقوله « فإن خفتم » فيه كذلك ، ثم إن المفهوم الذي يحى بحى الغالب هو مفهوم التيقود التوايح كالصفة ، والحال ، والناية ، دون ما لا يقع في الكلام إلا قصد الاحتراز ، كاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج للجواز بقوله « فإن طعن لكم من شيء منه نفسا » ، فورده في حق المرأة عن بعض الصدائق ، فإن ضمير « منه » حاد إلى الصدقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طعن لكم » الآية فهو إرشاد لا يمرض في حال المصمة ، بما يزيد الألفة ، فلا تمارض بين الآيتين ولو سلمنا التمارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أسدقها الفارق ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعي وإسحاق ، وأحد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : «مآءاتيتموهن» واحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لجيلة ، لما قالت له : أرد عليه حديثه وأزيده «أما الزائد فلا» أخرجه البارقلطي عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لمعوم قوله تعالى «فلا جناح عليهما فيما اقتدت به» واحتجوا بما رواه البارقلطي عن أبي سعيد الخدري : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديثه ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها «أردين عليه حديثه وبطلتلك» قالت : نعم وأزيده ، فقال لها «ردى عليه حديثه وزيديه» وبأن جيلة لما قالت له : وأزيده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أي يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى «أما الزائد فلا» والحق أن الآية ظاهرة في تعظيم أمر أخذ الموض على الطلاق ، وإعنا رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في مبدأ المباشرة ، دفعا للأضرار من الزوج في خسارة ما دفعه من الصداق البتة لم ينتفع منه بمنفعة ؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع في مبدأ المباشرة لا بعد التماش .

فقوله : هما ، اتيتموهن ، ظاهر في أن ذلك هو عمل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيها يحجب بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله «فما اقتدت» وقد أشار مالك بقوله : . ليس من مكارم الأخلاق ، إلى أنه لا يراه موجبا للنساء والنهي ؛ لأنه ليس مما يختلف به ضروري أو حاجي ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا في هذه الآية هل هي محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، في سورة النساء «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتهم إحداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا» ونسبه القرطبي ليكر بن عبد الله الزني ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم زيد فيهاخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهي في إمادة المرأة فراق زوجها من كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَمْتَدُّوَهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴾ 229

جملة « تلك حدود الله فلا تمتدوها » مترسة بين جملة « ولا يحمل لكم أن تأخذوا مما » أتقدمون شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة المترسة عليها وهي « فإن طلقها فلا يحمل له من » بعد « الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض من الطلاق ، إلا في حالة الخوف من ألا يبقيا حدود الله ، وكانت حدود الله مبينة في الكتاب والسنة ، فجاء بهذه الجملة المترسة تبيننا ، لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله .

وحُدود الله استمارة للأوامر والنواهي الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التي هي الفواصل المصولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تمصل بين الحلال والحرام ، والحق والباطل وتمصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده . والإقامة في الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهي هنا استمارة للعمل بالشرع تما لا استمارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع ، هو استمارة ثابتة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » تذييل وأغادت جملة « فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » حصرا وهو حصر حقيق ، إذا ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصر حال المتعدى حدود الله في أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكل تمييز ، وهو من يتعدى حدود الله ، اهتماما بإيقاع وصف الظالمين عليهم .

وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحا ، لاستمارة الحدود لأحكام الله وهو ، مع كونه ترشيحا ، مستماز لمخالفة أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة الحد في الاعتداء على صاحب الشيء المحدود .

وفي الحديث « ألا وإن لكل ملك حي ، ألا وإن حي الله محارمه » .

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلُق مرتان » وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديره يكسبه تأثيراً في تفريع هذا على جميع ما تقدم؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تخييراً بين المراجعة وعدمها، فرتب على تقدير المراجعة المبر عنها بالإمساك « فإن طلقها » وهو يدل بطريق الاختضاء، على مقدار أي فإن راجعاً فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة. وقد تها السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلُق مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عدد في الرجعي وأن ما بعده بات، فذكر قوله « فإن طلقها » زيادة في البيان، وتعميد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء: إما عاطفة لجملة « فإن طلقها » على جملة « فإمساك » باعتبار ما فيها، من قوله « فإمساك »، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها، أي فإن أمسك المطلق أي راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد، وهذا هو الظاهر، وإما نصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي فإن ازداد بعد المراجعة فسرح. فلا تحل له من بعد، وإحدى هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بمزدوج، تصريحاً بما فهم من قوله « الطَّلُق مرتان » ويكون التفسير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، وللتفنن، على الوجهين المتقدمين، ولا يوزك توزيعه عليهما، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلُق مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضاً، كما تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق المراجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود، في سننه، في باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، من ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك ونزل « الطَّلُق مرتان ».

ولا يصح بحال عطف قوله « فإن طلقها » على جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا »، ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر « إلا أن يخافا ألا يقيما »، و« فلا جناح عليهما » لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » بما تعلق به حكم قوله ولا يحل

لكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح مخرج الطلاق التي لا تحمل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود : أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسخا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله « فإن طلقها فلا تحمل له من بعد الآية قال «فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أرهما» ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي .

وقوله « فلا تحمل له » أى تحرم عليه وذكر قوله « من بعد » أى من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق ، وإعلاء إلى حلة التحريم ، وهى تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق الماشرة ، حتى جعلها لمبة قلبها عواصف غضبه وحماسته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التي كانوا عليها في الجاهلية .

والمراد من قوله « تنكح زوجا غيره » أن تعقد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين ، ولم أرهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وإما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذي ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أسمى السيس ، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحق أزواجهم ، وجعلهم كُلبا في يسوتهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر : فكانت الأولى من موسى فسيانا والثانية شرطا والثالثة عدا فلذلك قال له الخضر في الثالثة « ههنا فراق يبي وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكيم وما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشتراط التزوج زوج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من السارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، التي لا يبق بعده رجاء في حسن الماشرة ، فلم يجرمة المود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستغنيين بحقوق المرأة ، إذا تكرور منهم ذلك ثلاثا ، بقوة ترجع إلى إبلام الوجدان ، لما ارتكز

في النفوس من شدة الففرة من اقتران امرأته برجل آخر ، وفشده حال المرأة قول ابن الزبير^(١) :

وفي الناس إن رمتُ جبالك وأصل وفي الأرض عن دار القليّ مضحول
وفي الطيبي قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لعله بصموبة تزوج المرأة على الرجل فحرم
عليهما الزوج بعد الثلاث ثلاثاً يجعلوا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج
آخر هو رتبة للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية
حقيقته وهي العقد ، إلا أن العقد لما كان وسيلة لا يقصد له في غالب الأحوال من البناء
وما بعده ، كان العقد القلي لا يقبّه وطء الماقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه ، ولا يسأ
الطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعه بن سحوال
القرظي ، زوجته تيممة ابنة وهب طلقة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن
الزبير القرظي ، جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعه طلقني
فبت طلاق ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وإنا معه مثل هدية^(٢) هذا الثوب » وأشارت
إلى هذب ثوب لما فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتريدن أن ترجعي إلى رفاعه » قالت
« نعم » قال « لا ، حتى تذوق عسيلته » الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد
بنكاح ابن الزبير في تحليل من بها ، لعدم حصول المقصود من النكاح والتربية بالطلاق ،
فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة ، ومسيه
لها ، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذي علمه سائر من فهم
هذا الكلام العربي الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متع دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح
المراد به في خصوص هذه الآية السيس أو هو من حديث رفاعه ، حتى يكون من تقييد الكتاب
بمخير الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يبيح فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا ، وفي
أن نسخ الكتاب بمخير الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيها لا طائل تحت تعويل تقريره
بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذ عن ذلك

(١) هو بفتح الزاي وكسر الباء من بن قريظة صحابي .

(٢) الهدية بضم الهاء وسكون الدال نهاية الثوب التي تترك ولا تفسج فتترك سدى بلا لحة ورجعها لهما
وهي المساة في لسان أهل بلدنا بالفتول .

الإمام بن المسيب فإنه قال: يحل البتة مجرد المقد على زوج ثان، وهو شذوذ يتناقض المقصود؛ إذ أية قائمة تحصل من المقد، إن هو إلا التمسك للمأقين، والولى، والشهود إلا أن يحل الحكم متوسطا بالمقد، باعتبار ما يحصل بعده مقابلا، فإذا تخلف ما يحصل بعده اعتقر، من باب التعليل بالظنة، ولم يتأمله عليه أحد معروف، ونسبه النعمان لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهو منه واشتياها، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتبا على حصول الطلاق الثالث بعد طلقين تقدمتا فوجب امتثالها وعملت حكته فلا شك في أن يقتصر به على مودعه، ولا يهدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عر فيه المطلق بلفظ الثلاث تنليظا، أو تأكيداً، أو كذبا لأن ذلك ليس طلاقاً بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما المتلفظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كثر المتلفظ بها في كرون طلقته الأولى، لا نصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد في الحنفي أو الكنديين، فلا يماثل على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، من ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثاً في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد الطلبي، أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه آفة فلو أمضيناهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلاقه ليست نائمة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذاً بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاءه بسكوت الصحابة لم ينبروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم للمكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم يفكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك من اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أيدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والنزالي والإمام الرزوي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب

- مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تنفيذه ، ولكن القضاء جزئى لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بصحير المباح لمصلحة مجال للنظر ، فهذا ليس من الإجماع الذى لا يجوز مخالفته . وقال على بن أبى طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزيور بن الموام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاؤوس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنياع ، ومحمد بن بقر بن غنله ، ومحمد بن عبد السلام الخشعى ، فقيه مصره بقرطبة ، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن ميثم الطليطلى الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة : إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاهها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة المود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هي طالق ثلاثاً ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرار كذب في وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هي واحدة أو ثمانية فكيف يقدم على تحريم مودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال : قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذباً » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تمدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن الماشر لا يدري تأثير مفارقة شقيقه إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلوجمل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعى من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، في البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التنليظ في الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » .

الثالثة قال ابن ميثم : إن الله تعالى يقول « أو تسريح بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرج هذا بقياس على غير مسألة في المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالى صدقة فى المساكين » قال مالك « يميزه الثلث » .

الرابعة احتجوا بمحدث ابن عباس فى الصحيحين « كان طلاق الثلاث فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وسدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاؤوس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه ، وبانت عنه زوجته ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس ومحمد بن غطط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقنون طليقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك وانما في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضئيف ، قال أبو الوليد الباجي : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ بنراه ، وأما تأويله من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقنون طليقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر « فلو أمضيته عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيته عليهم » وإن لم يكن إمضاؤه سابقا بل كان غير ماض حصل للقعود من الاستدلال .

الخامسة ما رواه القبارقطين أن ركاة بن عبد يزيد المطلبى طلق زوجته ثلاثا في كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجعها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركاة طلق ، وفي رواية أن يزيد بن ركاة طلق وفي رواية طلق زوجته ثلاثا وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال : أردت واحدة فاستحلته النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب وإ ؛ لأنه سواء سحقت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيها فيه لفظ الثلاث ، ولا فائز من الجمهور بالتهوية فالحديث حجة عليهم لا عالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطني في حديث تطليق ابن عمر زوجته حين أسره النبي صلى الله عليه وسلم أن إرجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن معناه ثلاثا في كلمة ، لأنها لو كانت طليقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أسره أن يردّها فقد عدها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضئيف جدا لضعف الرواية ولشكون مثل هذه الزيادة مما لا يتغل عنها رواية الحديث في كتب الصحيح كالوطأ ومصحح البخاري ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طليقة واحدة ولا يستد بقول المطلق ثلاثا .

وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية منه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع

طلاقاً بالمرّة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرّق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن . ولو احتج لهما بأنه منعه عنه والمنع منه فاسد لسكان قرياء ، لولأن الفساد لا يمتري الفسوخ ، وهذا من ذهب شاذ وباطل ، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به ، وكيف لا يقع طلاقاً وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثاً في كلمة يقع طلاقاً واحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبني بها وكأن وجه قولهم فيه : أن معنى الثلاث فيه كتابة عن البيئونة والمطلقة قبل البناء تبينها الواحدة .

ووسف « زوجا غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر المفايزة يتذكر أن زوجته ستصير لنهره كحديث الواهظ الذي أتمظ بقول الشاعر :

اليومَ عندك دَلُّها وحديثُها وغدا لنترك زندها والمصم

وأسند الرحمة إلى التفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفا على رضا الزوجة بمد البيئونة ثم علق ذلك بقوله « إن ظنا أن يقيما حدود الله » أي أن يسيرا في المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات .

وتحدد الله في أحكامه وشرائعه ، شبهت بالحدود لأن الكلف لا يتجاوزها فكأنه ينف مدنها .

وحقيقة الحدود هي القواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم في قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والإقامة استمارة لحفظ الأحكام تبعا لاستمارة الحدود إلى الأحكام كقولهم : تَقْضُ فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبينها » فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي ؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه بيان للناظرين .

والمراد « يقوم يملكون » ، الذين يفهمون الأحكام فهما يهتفهم للعمل بها ، ويادراك مصالحها ، ولا يحصلون في فهمها .

﴿ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ 230

الروا اعترافية ، والجملة معترضة بين الجملتين : للمطوفة إحداها على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كوقع جملة « تلك حدود الله فلا تمتدوها » المتقدمة آتيا .

وتحدود الله يقدم الكلام عليها قريبا .

وتبين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، ممللة ، وجمال قوله « قوم يعلمون » بفعل بينا ، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح في التنويه بالدين يدركون ما في أحكام الله من المصالح ، وهو تعريض بالمشركون الذين يمشون عن اتباع الإسلام . وإتمام كلمة « قوم » للإيدان بأن سفة العلم سجيتهم وملكة فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار - إلى قوله - لآيت لقوم يعلمون » .

﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُنْفَقْنَ أَجَلَهُنَّ فَاتُكِّوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَئِهِنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُكْسِرُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾

عطف على جملة « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لتعدي زيادة الوصاية بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه .

وقوله « فلينفقن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء للطلقات علم أنه أجل معهود بالضاف إليه . أعني أجل الانتظار ، وهو المدة ، وهو التريض في الآية السابقة .

وبلغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشاركة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشاركة الوصول ومقارنته ، توسعا أي مجازا بالأول . وفي الفاعلة الخامسة من الباب الثامن من منى اللبيب ، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الكثير المتعارف ، من حصول الفعل ، وهو الأصل . الثاني : من مشاركته نحو « وإذا طلقتم النساء فلينفقن أجلهن » « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » أي يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » .

الرابع: التندرة عليه نحو « حقا علينا إننا كنا فاعلين » أى قادرين .

« والأجل » فى كلام العرب يطلق على المدة التى يعمل إليها الشخص فى حدوث حادث

ممين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيما الأجلين قضيت » .

والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « قبلن » مؤذن بأنه وصول بمد مسير إليه ،

وأُسند بلفظ إلى النساء لأنهن اللاتي ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس المدة ،

وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً : للأولين توسعة للمراجعة ، وللآخرات تحديداً للحل

للتزوج .

وأضيف الأجل إلى ضمير انشاء لهاته النكتة .

والقول فى الإمساك والتسريع مضى قريبا . وفى هذا الوجه تكرير الحكم المفاد بقوله

تمالى « فإمساك بمعروف أو تسريع بإحسان » فأجيب عن هذا بما قاله الفخر : إن الآية

السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريع ، فى مدة المدة ، وهذه أفادت ذلك التخيير

فى آخر أوقات المدة ، تذكيراً بالإمساك وتحريضاً على تحصيله ، ويستتبع هذا التذكير الإشارة

إلى الترغيب فى الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بمد تقدم ذكره ، وذكر التسريع هنا مع

الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوصل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة فى

الإمساك ، وذلك بتقدمه فى الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأنى التقديم المؤذن بالترغيب

ومعنى أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبين عليه ما قصد من النهى عن الضرار وما

تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أهدى عن تذكره الجمل السابقة : التى اتفقت الحال

الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمعروف » قيد التسريع هنا بالمعروف ، وقيد فى قوله السالف أو

تسريع بإحسان ، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هناك ، هو عين المعروف التى

يمرض للتسريع ، فلما تقدم ذكره لم يحتج هنا إلى التفرق بين نيته وقيد الإمساك . أو لأن

إعادة أحوال الإمساك والتسريع هنا ليبين عليه النهى عن المضارة ، والتى تخاف مضارته

بمنزلة مبيدة من أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف التى عدم المضارة

من فروعه ، سواء فى الإمساك أو فى التسريع ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : « تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر فى الآية الأخرى

بشرعهم ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يجوم أن الأمر بالإحسان عند تسميهم للجوب
فقبه بهذا تبيينها على أن الأمر للندب لا للجوب .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصريح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف »
إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضد التشويه
بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضعاف المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك
بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد ، ونكتته تقرير المعنى المراد في التهن بطريقتين غائمتا واحدة
وقال الفخر : نكتة عطف النعي على الأمر بالضد في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار
بمخلاف النعي ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلمة ، وفيها نزاع في علم الأصول ،
ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى التهمة . على أن هذا المطف إن قلنا :
إن المعروف في الإمساك حينما تحقق اتقى الضرار ، وحينما اتقى المعروف تحقق الضرار ،
فيمير الضرار مساويا لتقيض المعروف ، قلنا أن نجعل نكتة المطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم
الإمساك بالمعروف : بطريق إثبات ، ونفي ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما
في قول السموال :

تسيل على حشد الطيأت تئوسنا وليست على غير الطيأت تسيل

والضرار مصدر ضار ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل
خاصم ، وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل : طافك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة
للبالغة في الضر ، تشفيا على من يقصده بأنه مفضى فيه .
ونفس ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جر باللام ولم يعطف بالفاء ، لان الجر باللام هو أصل التحليل ،
وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة
في التحليل والمقامة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون على المسلمين ، فزل منزلة الله مجازا
في الحصول ، تشفيا على المخالفين ، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظلم نفسه » جميل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدي إلى اختلال
المعاشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات المصالح : بشغب الأذهان في الخصامات . وظلم نفسه
أيضا يعرضها لمقاب الله في الآخرة .

﴿وَلَا تَعْبُدُوا إِلَهًا إِلَّا اللَّهُ هُزُؤًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ بِعَظْمِكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ 281

عطف هذا النعي على النعي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتمدنوا » زيادة التحذير من صنيعهم في تطويل المدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة ، صريحا رحمة الناس ، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزئا ، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله « والطلاقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء - إلى قوله - « وتلك حدود الله بينها لقوم يعلمون » .

والهزء بضمين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تعين أن الهزء مراد به مجازة وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشيء المهم يعد لاستخفافه به ، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللاعب . وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل النعي عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لوجه ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالمخاطبون بهذه الآيات يحذرون أن يجعلوا حكم الله في المدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن الماشرة ، لئلهما يحملان الطلاق على إمساك زوجته حرصا على بقاء الودة والرحمة ، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكابة ، وتقادم الشر والعداوة . وفي الوطأ أن رجلا قال لابن عباس : إني طلقت امرأتى مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسبع وتسعون تجنبت بها آيات الله هزئا » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكابة وتقليظ ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جملة مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكركم بما أنعم عليكم ، بمد الجاهلية ، والإسلام ، الذي سماه نعمة كما سماه بذلك في قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فأثاب الله بنقلكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانصلاح عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتمسك بمد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم » به ، حال ويجوز جملة مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن . والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بعد أن بين حكم الحجر واليسر « كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة » ومعنى إزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيحاء إلى الملل ، وبما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسرها ببعض دلالتها .

والموظعة والوعظ : النصيح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر المرهوط .

وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم » تذكير بالتقوى وبراعة عليهم بأن الله عليهم بكل شيء تزيلا لهم في حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجعل أن الله عليهم ، فإن العليم لا يخفى عليه شيء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَمْتَلِكُوهُنَّ أَنْ يَتَّكِفْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَئَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية غطابة أولياء النساء ، بالأا بمنوهن من مراجعة أزواجهن ، بمد أن أمر الفارقين بإسما كهن بمروف ورغبهم في ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل التي كانت تألفه وتماشره لم تلبث أن تقرر ورغبته برغبها ، فإن المرأة سريرة

الاتصال بحرية القلب ، فإذا جاء منع فأتا بجيء من قبل الأولياء ولقد لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية ، وما قاربها ، الأئمة من أصحابهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولايهم ، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة أكرثاتهم ، فغلبتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة في المراجعة ، وقد روى في الصحيح أن البدر بن حاصم الأنصاري طلق زوجته مُجْتَلًا - بالتصغير وقيل مُجْتَلًا وقيل جميلة ابنة مقل بن يسار فلما اتقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها مقل بن يسار : « إنك طلقها طلاقاً له الرجعة ، ثم تركتها حتى اتقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أُنَيْقَى تخطبها مع الخطاب ، والله لا أنكحكها أبداً » فنزلت هذه الآية ، قال مقل « فكفرت عن عيمى وأرجعتها إليه » وقال الواحدى : نزلت في جابر بن عبد الله كانت له ابنة هم طلقها زوجها واتقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت رافضة فيه ، فنهه جابر من ذلك فنزلت .

والمراد منزأجلهن هو العدة ، وهو يفسد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة ، ومن الشافى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، في الآية الأولى ، بمعنى مشاركة بلوغ الأجل ، وجعله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

فجعله « وإذا طلقتم النساء » عطف على « وإذا طلقتم النساء قبلن أجلهن فأمسكوهن بمرفوف » الآية .

والخطاب الواقع في قوله « طلقتم » و« تمسكوهن » يفيد أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجاً ، ويقع منه المضل ، إن كان ولياً ، والقربة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم ، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين ، غير للسند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه المضل ، ولا العكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالمراد بقوله « طلقتم » أوقفتم الطلاق ، فهم الأزواج ، ويقول « فلاتمسكوهن » النهى عن صدور المضل ، وهم أولياء النساء ، وجعل في الكشف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ المطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم المضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد المضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم الماضين». والمضل: النع والجس وعدم الاقتال، فنه عضلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والماضلة في الكلام: احتباس المني حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التقييد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من النكاح. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يمد ماضلا برد كفه أو اثنين، وغير الأب يمد ماضلا برد كفه واحد.

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المفضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة يمد اقتضاء العدة، وسماهن أزواجهن مجازا باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن النع ظلم، فإنهم كانوا أزواجهن من قبل، فهم أحق بأن يرجعن إليهم. وقوله «إذا تراضوا بينهم بالمعروف» شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحا لها، وفي هذا الشرط إيعاء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها، مع تراضي الزوجين بمود الماشرة، إذ لا يكون الولي أدري بعينها منها، هل حد قولهم، في المثل المشهور «رضي الخصبان ولم يرض القاضى».

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناء على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف، مطموع فيه، مصوم من الاتمهان، فلا يليق تركها تقوى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه ينافي تقاسمها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافهم وهي تضعف عن المعارضة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: حق الولي، بالنهي عن المضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البنى والمدوان كافيا، ولجئ بصيغة «ما يكون لكم» ونحوها وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وجمهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا الزوج ؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو المقدم المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر ، وهذا لا يتنافيه إسناد النكاح إليهن ، أما ولاية الإيجاب فليست من غرض هذه الآية ؛ لأنها واردة في شأن الأبي ولا جبر على أيم باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعظ به » إشارة إلى حكم النهي عن المضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة ، رعيًا لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد الشار إليه فقط ، فإفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها في قوله « ذلكم أذكى لكم » فجديد لأصل وضعها .

ومعنى أذكى وأطهر أنه أوفر للمرض ، وأقرب للخير ، فأذكى دال على النماء والوفر ، وذلك أنهم كانوا يعضونهن حية وحفاظا على الروءق من لحاق ما فيه شائبة الخطيئة ، فأعلمهم الله أن عدم المضل أوفر للمرض ؛ لأن فيه سميا إلى استبقاء الود بين المائلات التي تقاربت بالصهر والنسب ؛ فإذا كان المضل إياية للضميم ، فالإذن لمن بالرجعة حلم وعفوفاء للعالم وذلك أفتح من إياية الضيم .

وأما قوله : « أطهر » فهو معنى أزده ، أي أنه أقطع لأسباب المداوات والإحزن والأحقاد بخلاف المضل الذي قصدتم منه قطع المود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحزن الباقية ، والمداوات المتأصلة ، والقلوب الهرقة .

ولك أن تجعل « أذكى » بالمعنى الأول ، ناظرا لأحوال الدنيا ، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة ، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للزوجة مع قوله أذكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لخالفته لماداتهم القديمة ، وما اعتقدوا تقصا وصلاحا وإبقاء على أعراسهم ، فلم يعلم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، فمقول يعلم يحذف أى والله يعلم ما فيه كمال زكائكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضْعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ وِثْرًا شَيْئًا
لَا نُضَارُّ وَلَا يُولَدُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهَا وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ
أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ
تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا بَيَّعْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ
وَأَقْتُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 233

انتقال من أحكام الطلاق والبيونة ؛ فإنه لما نهى عن المضل ، وكانت بعض المطلقات
لمن أولاد في الرضاعة ويمنر عليهن الزوج وهن مرضعات ؛ لأن ذلك قد يضرب بالأولاد ، ويقل
رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات ، فذلك ناسب التمرض
لوجه الفصل بينهما في ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره
من أهم شئون أحكام العائلة . واهل أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ماعرض
للمفسرين .

فجملته « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يبرئ الرضعة
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد
به خصوص والدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله : « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . ولذلك وصلت هذه الجملة بالمعطف للدلالة على اتحاد السياق ،
فقوله : « والوالدات معناه : والوالدات منهن ، أي من المطلقات المتقدم الإخبار منهن في
الآي الماضية ، أي المطلقات اللاتي لمن أولاد في سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف
في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع في حالة العصمة ؛ إذ من
المادة المعروفة عند العرب ومعلم الأم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة ، وأهن
لا تتنعم منه من تمتنع إلا لسبب طلب الزوج بزواج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة
المرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة .

وجعل يرضعن من غير مراد بالتشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا » فإن الضمير شامل للأباء والأمهات، على وجه التغليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله « وإن تمسرت فترضع له أخرى » ولأنه عقب بقوله « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وذلك أجر الرضاة، والزوجة في المصمة. ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاة، بل لأجل المصمة.

وقوله « أولادهن » صرح بالفعل، مع كونه معلوما، إعاء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله أولادهن، تذكيرا لمن بدأى الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فعلى أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثله، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من رضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر الثل، لم يجب إلى ذلك، كاستنائه، ومن العلماء من تأول الوالدات على الموم، سواء كن في المصمة، أو بعد الطلاق. كافي القرطبي، والبيضاوي ويظهر من كلام ابن القيس في أحكام القرآن: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن »، محمول على عمومته في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: « قوله « يرضعن » خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن » وتبهم البيضاوي: وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في المصمة يستدل له بغير هذه الآية، وبما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللاتي في المصمة، قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » الآية، فإن اللاتي في المصمة لهن النفقة والكسوة بالأسالة.

والحول في كلام العرب: العام، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السميت الذي ابتداء منه، فبذلك المدة التي ما بين المبدأ والرجع تسمى حولا.

وحول العرب قرى وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثاني ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، في الأزمان والأماكن ، على بعض الدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين : ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر في قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله «لئن أراد أن يتم الرضاعة» قال في الكشف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هيت لك ، فكذلك بيان للمهيئت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكم لمن أراد . قال التفاتاني : « وقد يصرح بهذا المبتدأ في بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشي العنت منكم » وما صدق مَنْ هنا من بهمه ذلك : وهو الأب ، والأم ؛ ومن يقوم مقامهما ، من ولى الرضيع ، وحاضنه . والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ، وأباه الآخر ، فإن أرادها مما عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أرادها فصلا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رهيا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس في فوائده ما يصلح له الرضاع يمد ، ولما كان خلاف الأبوين في مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر في حاجة الرضيع ، والطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطا لحفظ الطفل . وقد كانت الأم في عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع ؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام ، فكانت أمهجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف . وفي عصرنا أصبح الأطباء يمتنعون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعي ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح لعبسي من لبن أمه ، ما لم تكن بها حاجة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التي بها تمام تنفيذ أجزاء بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعي يحتاج إلى فرط حذر في سلامة اللبن من الفسوة : في قوامه ، وإنائه .

وبلاد العرب شديدة الحرارة في غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التفتن بالبكت ، فربما كان طعام الأبناء في العام أو ما يقرب منه يمر مضار للرضع ،

وللاضحية في ذلك تأثير أيضا . وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر ، فإن مكث سبعة أشهر ، فرضاه ثلاثة وعشرون شهرا ، وهكذا زيادة كل شهر في البطن بنقص شهر من مدة الرضاعة . حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا ؛ لقوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » ، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأممية ؛ لأنه ، بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن ، تنقص مدة نضج مزاجه . والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود . وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان في الحولين ، وأن ما بعدها لا حاجة إليه ، فذلك لا يجاب إليه طالبه .

وعبر عن الوالد بالمولود ، إيعاء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم ؛ لأن منافع الولد منجزة إليه ، وهو لاحق به ومعتز به في القبيلة ، حسب مصطلح الأم ، فهو الأجدد بإعاشته ، وتقويم وسائلها . والرزق : النفقة ، والكسوة : اللباس ، والمروء : ما تارفه أمثالهم وما لا يحجب بالأب . والمراد بالرزق والكسوة هنا ، ما تأخذه الرضع ، أجرا عن إرضاعها ، من طعام ولباس لأنهم كانوا يحملون للراضع كسوة ونفقة ، وكذلك غالب إجاراتهم ؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة ، بل كانوا يتعاملون بالأشياء ، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار ، وإنما يطلبون كفاية ضرورتهم ، وهي الطعام والكسوة ، ولذلك أحل الله تقديرها على المروء عند من مراتب الناس وسمتهم ، وعقبه بقوله « لا تكاف نفس إلا وسما » . وجمل : « لا تكاف نفس إلا وسما » - إلى قوله : « ولا مولود له بولنه » مترضات بين جملة « وعلى المولود » وجملة « وعلى الوارث » فوق جملة « لا تكاف نفس إلا وسما » تمليل لقوله المعروف « وموقع جملة « لا تضار ولة » إلى آخرها موقع التعليل أيضا ، وهو اعتراض يفيد أسولا عظمية للتشريع ونظام الاجتماع .

والتكليف تمليل : بمعنى جملة ذا كلفة ، والكلفة : المشقة ، والتكاف : التعرض لما فيه مشقة ، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة ، وهو اصطلاح شرعى جديد . والوسع ، بثلاث انوار ، الطاقة ، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء ، وهو ضد ضاق منه ، والوسع هو ما يسهل الشيء فهو بمعنى الممول ، وأصله استمارة ؛

لأن الرغشرى - في الأساس - ذكر هذا المعنى في الجواز ، فكأنهم شبهوا تحمل النفس عملا ذامشة بانساع الظرف للمحوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتوهم الناظر أنه لا يسمه ، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذبح ، وإن كان بضمها فهو مصدر كالصالح والبرعصار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة .

وبقي فعل تكلف للنايب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نكرة في سياق النفي ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو النفس المكلفة ، وكما يفيد حذف الستثنى في قوله « إلا وسعها » عموم المفعول الثاني لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفسا إلا وسعها ، وذلك تشريع من الله اللامّة بأن ليس لأحد أن يكلف أحدا إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضا وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع الإسلامى إلا بما يستطاع : في السامة ، والخامسة ، فقد قال في آيات ختام هذه السورة « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، في شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » في آخر السورة .

وجملة « لا تضار والدة بولها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التي قبلها تنبيها على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التاميل التي في الجملة قبلها بل هي كالتفريع على جملة لا تكلف نفس إلا وسعها ؛ لأن إدخال الضرر على أحد ، بسبب ما هو بضمة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرر تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب تقع أشد ألما على النفس ، فكان ضرره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم في قوله « يرضن أولادهن » وكذلك القول في « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام في جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتمثيل ، وهو نهى لها عن أن يكلف أحدها الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستقل ما يطمح من شفقة الآخر على ولده فيفتقر من ذلك لإحراجة ، والإشفاق عليه .

وفي المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى « لا تضار وائلة بولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلقي ولدها عليه ، ولا يجد من يرضعه ، وليس له أن يتزع منها ولدها ، وهي تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل : الباء في قوله « بولدها » بولده ، باء الإلصاق وهي لثمدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولا في المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر ، فيصير المعنى : لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده أى لا يكن أحد الأبوين بمنتهى وتحريمه سببا في إلحاق الضر بولده أى سببا في إلجاء الآخر إلى الامتناع مما يمين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تريض المولود إلى الضر وبحو هذا من أنواع التفریط .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذى نشأ عن تسكين الراء الأولى ليتأتى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نفي والكلام خبر في معنى النهى ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفعل بتقدير : لا تضار بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأ أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع اللد كذا نقل عنه في كتب القراءات والظاهر أنه جملة من ضار يضير لا من ضار المضاعف . ووقع في الكشف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصول بحرى الوقف وقد للترا فتر التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفا على جملة « لا تضار وائلة » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تنكف نفس إلا وسمها » التى هى معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق المطف ، ولو كان المراد المطف على المستأنفات المعترضات لجاء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه البالة على أنه مدبل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإصرار المستفاد

من قوله « لا تضار وُلَّة بولها » كما سيأتى ، وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهى كما هو في سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهى عنه أيّاماً كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على النفى هو من سيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف لماتة التواتر وهى النفقة والكسوة لا لماتة الحكم وهو التحريم .

وقد علم من تسمية للفروض عليه الإتفاق والكسوة وارتا أن النفى كان ذلك عليه مات ، وهذا لإيجاز . والمعنى : فإن مات المولود له فلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الراقصة بعد حرف المظف هنا ظاهرة في أنها مثل على النفى في المظوف عليه .

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون آل عوضاً عن المضاف إليه كما هو الشأن في دخول آل على اسم غير مأمور ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لقسفنا بالناسية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » أى نعى نفسه ؛ فإن الجنة هى مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع « زوجى : المسء مسء أرزب والرزج ريج زرزب » وما سمع الله تعالى وارتا إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تتم قرينة على خلافه فها قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تملق بهذا الشخص في تركه الميت وإلا فقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاماً تأكيداً حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف . والنهى دال على منع كل إضرار يحصل للوالة فما قائمة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قلناه آنفاً .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجوب عقة الرضيع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث فى المال الموروث بأن تكون مبدأة على الوارث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه فى المال الموروث وهو إذا سار ذامال لم يجب عقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لو لم يسمها المال الموروث فيكشمل من يده ، ولذلك طرقت فى هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما . فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورثه هو . روى عن عمر بن الخطاب وعطاء السدي والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية ، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وعم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : تجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويجرى ذلك على الخلاف فى توديث ذى الرحم المحرم فهو لأبوين حقا على القرابة إعتاق الحاجز فى ماله كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المراساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . قالمنى : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفتقه من إرثه . ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه المدول من التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فتجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلذلك لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الإرث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المعنى المجازى وهو الذى يبقى بعد انقضاء غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع . قاله سفيان فكون النفقة على الأم قال التتائزاني فى شرح الكشاف « وهذا قلنى فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعقد به » يعنى أن إرادة الباقي تشمل سورة ما إذا كان الباقي الأب ولا معنى لمطلعه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وريصة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهي عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لملك وجميع أصحابه والتمنى والزهرى والضحاك اه :

وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبي : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا هل عليه رزق وكسوة اه يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف ، وهنالك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن القرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « يقول الله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ما علمت أحدا من أصحاب مالك يبين ما الناسخ ، والذي يبينه أن يكون الناسخ لما عند مالك أنه لا أوجب الله للمتوفى منها زوجها ثقةً حول ، والسكنى من مال المتوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لا نسخ وجوب ذلك في تركه الميت نسخ كل حق في التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميت .

وعندي أن التأويل الذي في مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آقا ، وأن ما نحاه مالك في رواية أسد بن القرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن الناسخ على ظاهر الرادمنه ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميت ، بعد جهازه وقضاء دينه ، وتقليد وصيته ، إلا الميراث فنسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية في قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين » الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإعاقها في قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » هذا إذا حل الوارث في الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أي كانوا بمعنى أنه مبدأ الموارث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا ، أعني قريبه ، بمعنى أن عليه إتيان ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، في وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقرهم من الطفل فسكا كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يحمي بيته ، كما كان حكم القليلة في الجاهلية ، في ضم أبنائهم ، ودفع ديانتهم ، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال ، كمن حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم . وفي الحديث الصحيح « من ترك كلاً ، أو ضياعاً ، فلي » ، ومن ترك مالا ، فوارثه » ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا نفقة ، ولثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادوا فصلاً » عطف على قوله « يرثهم أولادهم » حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرع عنه ، والضمير عائد على الوالدة والولود له : الواقفين في الجمل قبل هذه .

والفصال: القطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضمه . وعن في قوله « عن تراض » متعلقة بأرادا أى إرادة ناشئة عن التراضى ، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما في عكس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار . وقوله « وتشاور » هو مصدر شاور إذا طلب الشورة . والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه ناقما فلذلك يقول للمستشير لمن يستشير « بماذا تشير على » كأن أسله أنه يشير للأمر الذى فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذى يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بلى لما ضمن معنى التدبير ، وقال الراغب : إنها مشتقة من شار المسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فمتناها إبداء رأى فى عمل يريد أن يسله من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة » وسيجيء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضى تمليها للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضى

وأفاد بقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مرامى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أخرجة الرضعا جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما ينفيه عن الزيادة ، إذ لا يظن بهما التماثل على ضرر الولد ، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولهما .

• وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته ، إذ تمدد على الوالدة إرضاعه ، لمرضها ، أو تروجا أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإيلاء ، كما تقدم فى الآية السابقة ، أى إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم فى ذلك ، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تمدد الأبوين فى الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات يرضعن أولادهن » فلم السامع أن هذا الحكم خاص بمخالة تراضى الأبوين على ذلك لتمد الأم ، وبمخالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضى هى المقصودة أولا ، لأن نفي الجناح مؤذن بتوقفه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وما لا يريد أن ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضرر للابن ، فلو علم ضرر الولد لم يجوز ، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، فالسين والتاء في تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم ، لأن الفعل يمدى بالسين والتاء - السالين على الطلب - إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يمتد إلى مفعول واحد ، وما به يمدى إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال ، كالحذف في استرضع واستنجد ، فمدى الفعل إلى الجرور على الحذف والإيصال ، وفي الحديث « واسترضعت في بني سعد » ووقع في الكشف ما يقتضي أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتمدى إلى واحد فزادناه تصدي ثلثان ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتها صار متعديا إلى مفعولين ، وكأن وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه ، فإن كان حدثا قاصرا ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استرضعته فنهض ، وإن كان متعديا فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتمويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لامن الولد ولا من الأم ، وكذا : استنجدت الله سعي ، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعي ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فيقطع النظر عن كون الفعل متمدى إلى مفعولين ، أو إلى الثاني يحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلا ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لثمن طلب وقوع الفعل المتمدى بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فإوردوه على الكشف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على الجررد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت ، وكانت لمان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلا بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل المقدود بمحدد مدة الإرضاع ، ولواجبات المرضع على الأب ، وأما إرضاع الأمهات فو كقول إلى ما تمارنه الناس ، فالمرأة التي في العصة ، إذا كان مثلها يرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في العصة ،

إذ العرف، كالشرط. والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها، فلا ترضع له إلا باختيارها. ما لم يمرض في الحالين مانع أو موجب، مثل عجز المرأة في المصمة عن الإرضاع لمرض، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع، فلم يكن له عليها حق الإرضاع. هذا قول مالك، إذ العرف كالشرط، وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام، وقد جرى في كلام المالكية، في كتب الأصول: أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وأن المخصص هو العرف، وكنا نتأهبهم على ذلك، ولكني الآن لا أرى ذلك متبعها ولا أرى مالكا محمداً إلى التخصيص أصلاً، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع، كما تقدم.

وقوله «إذا سلمت ماء آتيتهم بالمعروف» أي إذا سلمت إلى المراضع أجورهن. فالمراد بما آتيتهم: الأجر، ومعنى آتى في الأصل دفع؛ لأنه معدى آتى بمعنى وصل، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفاً للمستقبل، مضمناً معنى الشرط، لم يلتزم أن يكون مع فعل آتيتهم الماضي. وتأول في الكشف آتيتهم بمعنى: أردتهم إيتاءه، كقوله تعالى «إذا قمتم إلى الصلاة» تبعاً لقوله: وإن أردتم أن تسترضعوا أو كدكم، والمعنى: إذا سلمت أجور المراضع بالمعروف، دون إجحاف ولا مظل.

وقرأ ابن كثير «آتيتهم» بترك همزة التمديد. فالمعنى عليه: إذا سلمت ما جئتم، أي ما قصدتم، فالإتيان حينئذ مجاز عن قصد، كقوله تعالى «إذ جاء ربه بقلب سليم» وقال زهير:

وما كان من خير أتوه فإنما توارثه آباءه آباؤهم قيل

وقوله «واتقوا الله» تذييل للتخويف، والحث على مراقبة ما شرع الله، من غير محاولة ولا مكابدة، وقوله «واصلوا أن الله» تذكير لهم بذلك، وإلا فقد علموه. وقد تقدم نظيره آتياً.

﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تنصيا لما به إصلاح أحوال المائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبنى للمجهول ، وهو من الأنفال التي التزمت الرب فيها البناء للمجهول : مثل عني واضطر ، وذلك في كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا ممينا . وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفي منه مجاز ، تنزيلا لمر الحى منزلة حق للموت ، أو لخالق الموت ، فقالوا : توفي فلان كما يقال : توفي الحق ونظيره قبض فلان ، وقبض الحق فصار المراد من توفي : مات ، كما صار المراد من قبض وشاح هذا الجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى ﴿ الله يتوفى الأنفس ﴾ وقال ﴿ حتى يتوفاهن الموت ﴾ وقال : ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾ فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، في مقام التلميح أو الموصلة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيما عدا ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر « الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير « يتربصن » ، المائد إلى الأزواج ، الذي هو مفعول الفعل المطوفه على الصلة ، فهن أزواج المتوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائي : من الاكتفاء في الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل المائد ، وخالف الجمهور في ذلك ، كما في التسهيل وشرحه ، ولذلك قدروا هنا : « ويدرون أزواجهن يتربصن بدمهم » كما قالوا « السمن متوكان يدبرهم » أى منه ، وقيل : التقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم الخ يتربصن ، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر في الكشف ولا داعي إليه كما قال التفتازاني ، وقيل التقدير : وبما يجلي عليكم حكم الذين يتوفون منكم ، وتقل ذلك عن سيويه ، فيكون يتربصن : استثناء ، وكلها تقديرات لا قائمة فيها ، بسبب استقامة المعنى .

وقوله « يَريمن بأَنفسهن » تقدم بيانه عند قوله تعالى « والمطلعت يَريمن بأَنفسهن ». وتأنيث اسم العدد في قوله « عَشرا » لمرأاة الليالي ، والمراد : الليالي بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل ، يقولون : كتب لسبع خلون في شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » وقال « أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر في اليوم لا في الليلة ، قال في الكشف : والعرب تجري أحكام التأنيث والتذكير ، في أسماء الأيام ، إذا لم يمر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عَشرا فنحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما » فأراد بالعرش : الأيام ومع ذلك جردها من علامته تذكير العدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركا بيئا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براة الرحم دلالة ظنية : وهو الأنواء ، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلته من طهر وعنده ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعنده ، وكذلك المولود لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسيا ، وهو يوثق باتفائه ، كان له في اللعان مندوحة ، أما الميت فلا يدافع عن نفسه ، فجعلت عدته أمدا مقطوعا بانتفاء الحمل في مثله : وهو الأربعة الأشهر وال عشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم علقة أربعين يوما ، ثم مضغة أربعين يوما ، ثم ينمخ فيه الروح . فما بين استقرار النطفة في الرحم ، إلى تنفخ الروح في الجنين ، أربعة أشهر ، وإذ قد كان الجنين ، عقب تنفخ الروح فيه ، يقوى تدريجيا ، جعلت المشر الليالي : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقيق تحرك الجنين تحركا بيئا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كانت مدة حمل لتحرك لا محالة ، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها المشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمهجة .

وعوم « الذين » في صلته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضي عموم هذا الحكم في المتوفى عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، وسواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإماء فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساواتهن للحرائر ، في عدة الوفاة إلا الأصم ، وفي رواية من ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقال طائفة : عدتهن مثل الحرائر ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعي وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات للسائل الفقهية ، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لدى الرق ، فيما نصف له فيه حكم شرعى ، فرى بمسك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لا نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولاً كاملاً ، أتقى لمن تلت الحول ، كما أتقى للبيت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما فى عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى يصلح للتعليل ، لأنه لا يظن بالشرعية أن تقرر أوهام أهل الجاهلية ، فتبقى منه رأياً سيئاً ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أسرار الموت ، والجزع له ، الذى كان عند الجاهلية ، عرف ذلك فى غير ما موضع من تصرفات الشرعية ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتوا فى المدة ، فحين أن حكمة عدة الوفاة هى تحقق الحمل أو عدمه ، فلنتقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلكتنا إليهما طريق تخريج الناطق ، وجدنا الوصف للناسب لتعليل الاعتداد التى حكته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أَسَناف النساء ، وأحوالهن الاسطلاحية أما الرق فليس وصفاً صالحاً للتأثير فى هذا الحكم ، وإنما نصفت للمبد أحكام ترجع إلى الناسب التصيبي : كتصنيف الحد لضعف مرفوئه ، ولتفتى السركة فى المبيد ، فطرد حكم التنصيف لهم فى غيره . وتنصيف عدة الأمة فى الطلاق الوارد فى الحديث ، لمة الرقبة فى مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راعب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضاً .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس فى تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريريه لم يدفن لحلت للأزواج » وحجبتهم :

حديث سيبعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفي عنها بمكة عام حجة الوداع ^(١) وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطأ ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حلت فانكحي إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى في آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عمومها في سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهله ، نزلت سورة النساء القصرى - يعنى سورة يس - بالنبي إذا طلقتم - بعد الطولى - أى السورة الطولى أى البقرة - وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قلناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أتجملون عليها التخليط ولا تجملون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن في هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : في هذا القول احتياط ، وهذه السبابة أحسن ؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي ؛ لأنَّ الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكل منهما : في حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما عمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق في صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين ، والمقصود من الاعتداد بتحديد أمد التربين والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة تحقق فيها مقتضاها ، كما هو بين ، فأحسن السبابتين أن نبر بالاحتياط : وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي ، فقمدها إلى سورة التاراض وأعلمنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع يرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذي روى في شأنه عن الزهري في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم امنن لأصحابي هجرتهم ولا تردم على أعقابهم لكن البأس سعد بن خولة » قال الزهري : يرى له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سيئة في الصحيح أبطل هذا السلك لترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأحال أجلهن أن يضمن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الوطأ في اختلافه وأبى سلة في ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سلة رضى الله عنها ، فأخبرتهما بحديث سيئة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحمل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع من سريره كما وقع في قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يحملون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج في هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات في القدرة على البقاء في الانتظار لعدة ذات اليد في غالب النساء ، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات ، أو كارهات ، فلما أبطل الشرع ذلك قيا أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكثر بأن يشرع للنساء حكما في هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث في قوسهن ، وجدَّهن ، كما يوكل جميع الجليلات والطبيعات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يمين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحو هذا . وإنما هم بالقصد الشرعى : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فقد بقى للنساء أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن ، من المروء ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شامت المرأة بعد انقضاء المدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخول بهن ، فليهن عدة الوفاة ، دون عدة الطلاق ، لمعموم هذه الآية ولأن لمن الميراث ، فالعصمة تقدرت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفي احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هى حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطا لحفظ النسب ، وتلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها ، التى لم يدخل بها ، على التى طلقها زوجها قبل أن يمسا ، التى قال الله تعالى فيها « يَسَاءُ لَهُمَا الذِّينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحَهُمُ الْمُؤْمِنَاتُ ثُمَّ طَلَقْتَهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى عن معقل بن سنان الأشجعي : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخلها أن لها مثل صداق نساها ، وعليها العدة ولها الميراث ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها ، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها .

وقوله « فإذا بلغت أجلهن » أي إذا انتهت المدة المقيمة بالربص ، أي إذا بلغت بتربصهن تلك المدة ، وجعل امتداد الربص بلوغا ، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد ، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول ، استعير لإكمال المدة تشبيها للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفا لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثنائها تارة .

وضمير « أجلهن » للأزواج اللاتي توفي عن أزواجهن ، وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قاضين ما عليهن ، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأستد البلوغ إليهن ، وأضيف الأجل إليهن ، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا: الحرج ، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقي في نفوس الناس من استعظام تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة ، وقبل الحول ، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتعرجون من ذلك ، فنفى الله هذا الحرج ، وقال « فإيا فلن في أنفسهن » تفليفا لمن يتحرج من فعل غيره ، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بمهد زوجها المتوفى ، لكان دأى زيادة تربصها من نفسها ، فإذا لم يكن لها ذلك الدأى ، فلماذا التحرج مما تفعله في نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيدته بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل بما ليس من المعروف شرعا وعادة ، كالإفراط في الحزن للكسر شرعا ، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها ، وتفليفا للذين يتكبرون على النساء تسرعهن للتزوج بعد العدة ، أو بعد وضع الحمل ، كما فعلت سبيعة أي فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط في قوله « فإذا بلغت أجلهن » على آتئين ، في مدة الأجل ، منهيات عن أفعال في أنفسهن كالترجوع وما يقتضيه من الخطية والثرين ، فأما التزوج في العدة فقد اتفق المسلمون على منعه ، وسيأتي تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » .

وأما ما عداه ، فالخلاف مفروض في أمرين : في الإحداد ، وفي ملازمة البيت . فأما الإحداد فهو مصدر أحدثت المرأة إذا حزفت . ولبست ثياب الحزن ، وترك

الزينة ، ويقال حديد ، وللرادية في الإسلام ترك المدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومصبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلى ، وهو واجب بالسنة في الصحيح « لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضئيف .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة المقتدة ، حتى يبتعدوا عن الرغبة في التجمل بما لا يليق ، وقتلك اخلف الطلاء في الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعي ، وربيعة ، وعطاء : لا إحداد على مطلقة ، أخذوا بصريح الحديث ، وبأن المطلقة يرفعها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساعل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثوري ، وسعيد بن السيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحدد المطلقة طلاق الثلاث ، كالمتوفى عنها ، لأنهما جميعا في مدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالسلمة في ذلك ، عند مالك ، نجبر عليه وبه قال الشافعي ، والليث ، وأبو ثور ، لا تحدد العلة ، وقال أبو حنيفة ، وأشهب ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقولا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التشديد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإحداد ، ففي الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتي توفى عنها زوجها ، وقد اشتكت حينها ، أفنكحها . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا « إنما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترى بالبرة على رأس الحول »^(١) . وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم لأُم سلمة في مدة إحدادها على أبي سلمة : أن تجعل الصبر في حينها

(١) فسر هذا في الموطأ بأن المرأة كانت في الجاهلية إذا توفى زوجها دخلت حفلا - بكسر الحاء وسكون الفاء وهو بيت ردى - وليست شر فليها ولم تحس طيبا ولا شيطا حتى يمر بها سنة ثم تؤتى بناية شاة أو طائر أو حمار فتفرض به أى تمسح جلدها به وتخرج وهي في شر منظر فتصلى برة فترى بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره ومحل الخطاب قالوا : وق البرة رمز لأن ما فعلته في مدة الحول التي مضت أمرين بالنسبة إلى عظم معانيها بزواجها برة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، ويمثل ذلك أخت أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينها أن تكسحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله في الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حلوا نهي النبي صلى الله عليه وسلم المرأة التي استفتته أمها أن تكسحل على أنه علم من المتقدمة أنها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر عندى أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يوفون منكم ويذرون أزواجهن من بعد ما مضى في الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصده إلا حفظ المدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ واردا على المدة وهي الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن المتقدمة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التي جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت ، بالسنة ، ففى الموطأ والصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للمرأة ابنة مالك بن سنان الخدرى ، أخت أبى سعيد الخدرى لما توفى عنها زوجها : « امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفى الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء بمنهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والعراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف فى ذلك إلا على ، وابن عباس ، وعائشة ، ومطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، ودلاود الظاهرى ، وقد أخرج عائشة رضى الله عنها أنها أختها أم كلثوم ، حين توفى زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة فى مرة ، وكانت تفتى بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهرى : فأخذ المترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل الزم والورع بقول ابن عمر ، وأتفق الكل على أن المرأة المتقدمة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوئهم بعد الغمة ، ولا تنيب إلا فى المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود الحمل للزوج ، أو فى كراهته ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد المدة ، وحكم ما لو ارتابت فى الحمل فطالت المدة ،

مبسوطة في كتب الفقه، والخلاف، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية : ما ذكره في الكشف أن علياً قرأ « والذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع توفى ، مبنيًا للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفى أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أتمرض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها في الكشف ، وفصلها السكاكي في المفتاح ، وهي أن علياً كان يشيع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلاً عن المتوفى - بفتح الفاء - فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخفطاً إياه ، منها له بذلك على أنه يحكى أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة ونغامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه - أى إلى على - والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : « والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفي الكشف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن علياً لما بلغته أمر أبى الأسود أن يضع كتاباً في النحو ، وقال : إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى على ، فجعل القراءة مسجلة وتردد في صحة الحكاية ، وعن ابن جنى : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمى عن على ، قال ابن جنى « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : في القرآن وفصيح الكلام » وقال الفتازانى « ليس المراد أن للمتوفى معنيين : أحدهما الإمامة ، وثانيهما الاستيماء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيماء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستمهال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستمهال الشائع ، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من المأني الدقيقة التى لا يقننه لها إلا البلاء ، فحين عرف على من السائل عدم تنبيهه لتلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمٌ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَدْرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤْأَعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَفْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾

عطف على الجملة التي قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمدالعدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلنن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف ، فلم من ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالزوج فيعدة الأجل حرام ، ولما كان التصدث في الزواج إنا يقصدمنه التصدث حصول الزواج ، وكان من عاداتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المئدة ومواعتبها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انتضاء المدة فينت الثرية لهم تحريم ذلك ، ورخصت في شيء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم في قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

وقوله « ما عرضتم به » ما موصولة ، وما صدقها كلام ، أى كلام عرضتم به ، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المائى المستفادة من الكلام ، وقد بينه بقوله « من خطبة النساء » فدل على أن المراد كلام .

ومادة فسل فيه دالة على الجمل : مثل صور مشتقة من المرض - بضم الميم - وهو الجانب أى جبل كلامه بجانب ، والجانب هو الطرف ، فكان التكلم بمحمد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب . ونظير هذا قولهم جنبه ، أى جملة في جانب .

فاتعريض أن يريد التكلم من كلامه شيئا ، غير المدلول عليه بالتركيب وضما ، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، مع قرينة على إرادة المعنى التعريضى ، فلم الأبد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود ، وتلك المناسبة : إما ملازمة ، أو مماناة ، وذلك كما يقول المائى ، لرجل كريم : جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك ، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبى الصلت في قوله :

إِذَا أَتَيْتُ عَلَيْكَ الرَّهْ يَوْمًا كَفَاءُ عَنْ تَعْرِضِهِ الثَّنَاءُ

وجعل الطيبي منه قوله تعالى « وإذ قال الله يَمِيسُ ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » .

فاللحق التمرىضى فى مثل هذا حاصل من اللازمة ، وكقول القائل « السلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فاللحق التمرىضى حاصل من علم الناس بمائلة حال الشخص المقصود للحالة التى ورد فيها معنى الكلام ، ولما كانت المائلة شبيهة باللازمة لأن حضور المائل فى الذهن يقارن بحضور مثيله ، صبح أن تقول إن اللحق التمرىضى ، بالنسبة إلى المركبات ، شبيه باللحق الكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت باللحق التمرىضى من قبيل الكناية بالركب نفس باسم التمرىض كما أن اللحق الكنائى من قبيل الكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتمرىض من مستبهمات التركيب ، وهذا هو اللحاق لما درج عليه صاحب الكشف فى هذا المقام ، فالتمرىض عنده مغاير للكناية ، من هذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكى فقد جعل بعض التمرىض من الكناية وهو الأصوب ، فصارت النسبة بينهما المقوم والخصوص الوجهى ، وقد حل الطيبي والتفتازانى كلام الكشف على هذا ، ولا إخلاله بتجمله . وإذا قد تبين لك معنى التمرىض ، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح فأمثلة التمرىض والتصریح لا تخفى ، ولكن فيها آثر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا يبنى الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المرض بالخطبة تمرىضه قد يريد لنفسه ، وقد يريد لتبهره بوساطته ، وبين الحالتين فرق يبنى أن يكون الحكم فى التشابه من التمرىض ، فقد روى أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس ، وهى فى عتسها من طلاق زوجها ، عمرو بن حفص ، آخر الثلاث « كوني عند أم شريك ولا تسبقينى بنفسك » أى لا تستبدى بالتزوج قبل استئذانى وفى رواية « فإذا حلت فكأذنين » وبعد اقتضاء عتسها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيها عرضتم به من خطبة النساء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عتسها من وفاة زوجها ، « إنك على لكربة وإنى فيك لرأغب » .

فأما إنك على لكرمة قريب من صريح إرادة الزوج بها ، وما هو بصريح ، فإذا لم تعبه مواعدة من أحدها فأمره ، محتمل ، وأما قوله إني فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل ، وقد أشار ابن الحارث إلى إشكاله بقوله « قالوا ومثل إني فيك لراغب أكثر هذه الكلمات تصريحاً فينبغي ترك مثله » ويذكر عن محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وسلم عرض لأُم سلمة في عهدها ، من وفاة أبي سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحاً .

وفي تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة ، كان يقول : « إذا كان التبريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التبريض منهما فظاهر الذهب أنه كصريح المواءمة » .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجميات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بالناء الفارق ، وحكي القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عهدها ، وحكي ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التبريض لكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبي ، والمسألة عتملة لأن للطلاق الرجعي شائتين ، وأجاز الشافعي التبريض في المدة بمدة وفاة ، ومنه في مدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه في الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أو أكنتم في أنفسكم » الإكناان الإخفاء .

وفائدة عطف الإكناان على التبريض في نفي الجناح ، مع ظهور أن التبريض لا يكون إلا من عزم في النفس ، فنفي الجناح من عزم النفس المجرد ضروري من نفي الجناح من التبريض ، أن المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه ، فلما كان كذلك ، وكان تكلم المازم بما عزم عليه جبلة في البشر ، لضعف الصبر على الكناان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس ، مع الإبقاء على احترام حالة المدة ، مع بيان علة هذا الترخيص : وأنه يرجع إلى نفي الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع التي لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكناان ، في الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للمدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه ، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكناان إلى ذكر التبريض جارياً على مقتضى ظاهر نظم الكلام : في أن يكون اللاحق زائد للمعنى على ما يشمله الكلام السابق ، فلم يقتض السامع لهذه الكلمة ، فلما خوف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

الخالفة ترى إلى غرض ، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكرونهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكنتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله « علم الله أنكم ستذكرونهن » وجاء النظم بديما معجزا ، ولقد أهل معظم المفسرين التريض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا يخلج له الصدر^(١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر ، ولكنه لا تطعن له نفس البليغ^(٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم أنكم ستذكرونهن سراحة وتريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الموضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إني لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذنه ، وقد علمت فعله ، لأخذته كما قال : « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » هذا أظهر ما فسره هذا الاستدراك وقيل : هذا استدراك على كلام محذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحا وتواعدوهن ، أى تمدوهن ويمدكن بالزوج .

والرأسله ما قابل الجهر ، وكفى به من قربان المرأة قال الأعمش :

ولا تقرين جارة إن سرها عليك حرام فانكصن أو تأبدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زمت بسباسة الحى أنى كبرت وأن لا يحسن السرائل

والظاهر أن المراد به فى هاته الآية حقيقته ، فيكون سرا منصوبا على الوصف للمعول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تكتموا المواعدة ، وهذا مباينة فى تجنب مواعدة صريح الخاطبة فى العدة . وقوله « إلا أن تقولوا قولا مروفا » استثناء من الممول المطلق أى إلا وعدا مروفا ، وهو التريض الذى سبق فى قوله « فيها عرضتم به » فإن القول للمروفا من أنواع

(١) قال الفخر : لا أباح التريض وحرم التصريح فى الحال قال : أو أكنتم فأهكم أى أنه يفد قلبه على أن يصرح بذلك المستقبل فالآية الأولى تحريم التصريح فى الحال والآية الثانية إباحة للزم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكنتم الإشمار بالنسوية بين التريض وبين ما فى النفس من الجواز أى ما سواه فى رفع المخرج عن صاحبها .

الوعد ، إلا أنه غير صريح ، وإذا كان النهى عن المواعدة سرا ، علم النهى عن المواعدة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا في قوله « إلا أن تقولوا قولاً معروفاً » متصل ، والقول المعروف هو المأذون فيه ، وهو التمرير ، فهو تأكيد لقوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به » الآية .

وقيل : المراد بالسرها كناية ، أى لا تواعدوهن قربانا ، وكفى به من النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به تواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تمريرا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا يفنى التمرير عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والمواعدة ، وإباحة التمرير بذلك يلوح بصور التمازض ، فإن مآل التصرير والتمرير واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخطاب والمعدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافق ، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المقاد واحدا قلت : قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التمجيد ذرية إلى الوقوع فيما يعطل حكمة المدة ، إذ لعل الخوض في ذلك يخطئ إلى باعث تسجل الزاغب إلى عقد النكاح على المدة ، بالبناء بها ، فإن ديب الرغبة يوقع في الشهوة ، والمكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها ، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتمرير أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى مانهى عنه ، وإذئذانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبع عليه المرأة من الحياء فتتقبض نفسها عن صريح الإجابة ، بله المواعدة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع الرودة غير منضى وذلك من توفير شأن المدة ، فلذلك رخص في التمرير تيسيرا على الناس ، ومنع التصرير إبقاء على حرمان المدة .

وقوله « ولا تعزموا عقدة النكاح » الزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على المقد ، ولهذا فمقدمة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى : لا تمقدوا عقدة النكاح ، أخذ من الزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمناء المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة ، والمراد النهى عن اللزوم عليه ، مثل النهى من الاقتراب في قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فمقدمة النكاح منسوب على تزعم الخافض ، كقولهم ضربة الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عنهم » معنى « أربم » قاله صاحب المنى في الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى للفروض من الله : وهو المدة المذكورة بالتعريف للمهد .

والأجل المدة المينة لعمل ما ، والمراد به هنا مدة المدة المينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلغت أجلهن » آقا .

والآية صريحة في النهى من النكاح في المدة وفي تحريم الخطبة في المدة ، وفي إياحة التعريض .

فأما النكاح أى عقده في المدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها في المدة فالنكاح منسوخ امتثاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبد به تحريم المرأة على المأفد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد ، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك في المدونة ، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول في المدة ، ففيه الفسخ امتثاقا ، واختلف في تأييد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعي ، وأحمد بن حنبل ، يتأبد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل الماملة بنقيض المقصود الفاسد ، وهو أصل ضئيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والشافعي : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد المدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن مرجع إليه وهو الأسح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفي طليعة الأسيدي ، في عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « رحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جهلا فينبئني للإمام أن يردهما للسنه » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لما الصداق بما استحل منها وفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية : للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الناكح في المدة ألا يمرض في حكمه للعكم بتأييد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع في شأنه لديه ، فينبئني له أن يترك التعريض عليه ، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأييد التحريم .

وأما الخطبة في العدة ، والواعدة ، غرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر ، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكرامة ، فإذا لم يقع البناء في العدة بل بعدها ، فقال مالك : يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : « فرأى أحب إلي » وقال الشافعي : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح .

﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَمْلِكُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ ﴾ 235

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتاب أجله » وابتدىء الخطاب بأعلموا لما أريد قطع هواجس الساهل والتأول ، في هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم من صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره في قوله « وأعلموا أنكم ملائكة » .

وقوله « وأعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤخذكم هل ما تضرعون من المخالفة ، يفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتمريض ، لأنه حلیم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التمريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن التريمة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التي قدمناها ، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التمريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب ، والتجاوز عن المشاق ، وشأن التذييل التميم .

﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّوهُنَّ عَلَى التَّمُوسِ قَدَرُهُنَّ عَلَى التَّمْتَرِ قَدَرُهُنَّ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَحْسِنِينَ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصِفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَمُوتَا أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ يَنْتَكُمُ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ 236

استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم التمتع مع إفاضة الطلاق قبل السيس . فالجملـة مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة موقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، في الآيات السابقة ، على الطلاق : الذي يجب فيه العدة ، وهو طلاق الدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذي في قوله تعالى « يَسَاءُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ » الآية ، في سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والنحو عنه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم في قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق ، ووقع في الكشف تفسير الجناح باتبعة فقال « لا جناح عليكم : لا تبعة عليكم من إيجاب المهر - ثم قال - والدليل على أن الجناح تبعة المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فقوله فنصف ما فرضتم : إثبات للجناح للنكحة . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بمجميع المهر .

فلما أن صاحب الكشف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بعد ، ومحملة على أن الجناح كناية بديدة من التبعة بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفي تفسير ابن عطية من مكى بن أبي طالب « لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصدا للذوق ، وذلك مأموـن قبل السيس » وقريب منه في الطيبي من الرافـب - أى في تفسيره - .

فالمتصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكان قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل السيس لأنه بعيد عن قصد التنفوق ، وأبعد من الطلاق بعد السيس عن إثارة البهضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من الزواج دوام العاشرة ، وكان ينهى عن فعل التوافين

الذين يكترون تزوج النساء وتبدلن ، ويكثر النهي عن الطلاق حتى قد يظن محرماً ، فأبانت الآية بإباحته يفي الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو في سياق النفي للعموم ، أى لا جناح في تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والميس هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو في قوله « أو ترضوا لمن فريضة » عاطفة على تمسوهن للنفي ، وأو إذا وقعت في سياق النفي تعيد مفاد أو المطف والمطوف والمطوف عليه ما ، ولا تعيد المفاد الذي تعيده في الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نبه على ذلك الشيخ ابن الحاجب في أماليه ، وصرح به الفتازاني في شرح الكشف ، وقال الطيبي : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» في الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد البهيم ، فإذا دخل النفي استلزم تقي الأمرين جميعاً ، ولهذا كان المراد في قوله تعالى « ولا تطع منهم » أي أو كنورا « النهي من طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا انبثت المسألة الأصولية وهي : هل وقع في اللفظة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت في سياق النهي كانت كالتي تقع في سياق النفي .

وجعل صاحب الكشف أو في قوله « أو ترضوا لمن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهي التي ينصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء في دلالة أو العاطفة في سياق النفي ، على انتهاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يتوهم أنها لنفي أحدهما كشأنها في الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بعد ذلك ، « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية ، لا للمطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشف أهمل تقدير المطف لعدم استقامته ، بل لأن غيرهما أوضح وأنسب : يعني والمراد قد ظهر من الآية ظهوراً لا يدع لتوهم قصد تقي أحد الأمرين خطأ بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوي فجوز تقديرها عاطفة في هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكماً بمنطوقها: وهو أن الطلقة قبل البناء إذالم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المال، وهذا يجمع عليه فيما حكاه ابن العربي، وحكي القرطبي عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا التمة، ثم اختلفوا في وجوبها كاسيأتى.

وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول، واعتبرت المهر الذى هو من متماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه، وهى تعيين مقداره بالقول، وهى المهر عنها فى الفقه بنكاح التسمية، وإما بالفعل وهو الشروع فى اجتناء النعمة المقصودة ابتداء من النكاح وهى المسيس، فالمر إذن من توابع العقود التى لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز فى عقود التبرعات، وفيه نظر، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل.

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق، لما أشمرت بنفى الجناح من الطلاق قبل المسيس وحيث أشمرت بإباحة بعض أنواعه: بالتصدى لبيان أحكامها، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية، فنحن نبسط القول فى ذلك:

إن القانون المام لا تنظام المعاشرة هو الوفاق: فى الطبايع، والأخلاق، والأهواء، والأميال، وقد وجدنا المعاشرة نوعين: أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة، وهى معاشرة النسب، المختلفة فى القوة والضعف، بحسب شدة قرب النسب وبهذه: كما مشرة الآباء مع الأبناء، والإخوة بعضهم مع بعض، وأبناء الم والم المشيرة، واختلافها فى القوة والضعف يستتبع اختلافها فى استنراق الأزمان، فنجده فى قصر زمن المعاشرة، عند ضعف الأسرة، ما فيه دافع للسامة والتخالف الناشئين مما يطرئ إلى المتماشرين من تنافر فى الأهواء والأميال، وقد جعل الله فى مقدار قرب النسب تأثيرا فى مقدار اللامعة؛ لأنه بمقدار قرب النسب، يكون التثام الذات مع الأخرى أقوى وأتم، وتكون الهاكة والممارسة والتقارب أطول، تنشأ من السبين الجليل، والاصطحاتى، ما يقوى اتحاد النفوس فى الأهواء والأميال بحكم الجلبة، وحكم التمرد والإلف، وهكذا يذهب ذلك السبين يتباعدان بمقدار ما يتباعد السيب.

النوع الثانى: معاشرة بحكم الاختيار وهى معاشرة الصحبة، والمطة، والحاجة، والمأونة، وما هى لإلمعاشرة مؤتعة: تقول أو تقصر، وتستمر أو تنب، بحسب قوة الدامى

وضمته ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك الماشرة ، والتقصير في ذلك ، والتخلص من هذا النوع يمكن إذا لم تتحد الطباع .

ومعاشرة الزوجين ، في التنوع ، هي من النوع الثاني ، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلي لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قرييين وسببه الاصطحابي ، في أول عقد الزوج ، حتى تطول الماشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه ، إلا أن الله تعالى جعل في رغبة الرجل في المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفي ميله إلى التي يراها ، مذ ائسبت به وافترت ، وفي نيته معاشرتها معاشرة طيبة ، وفي مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يفرز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بانخير ، تقوم مقام السبب الجبلي ، ثم تقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل ، بقوله : «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » .

وقد يمرض من تنافر الأخلاق ، وتجاورها ، ما لا يطعم معه في تكوين هذين السببين أو أحدهما ، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصعوبة ، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين ، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمنع منه الآخر ، فزعم جميع أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد ، كيف وهو الذي سعى إليها ، وزغب في الاقتران بها ؛ ولأن العقل في نوعه أشد ، والنظر منه في المواقب أسد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو السعى : بالطلاق ، فقد يعمد إليه الرجل بدلا لئى ، وقد تسأله المرأة من الرجل ، ولكن الرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجته :

تلك عرساي تطلقان على ع
سالتاني الطلاق أن رأيتا
عد إلى اليوم قول زور وهتر
لي قليلا قد جثتاني بئكر
وقال هيب بن الأبرص :

تلك عرسى غضبي تريد زبالي
إن يكن طيبك الفراق فلا أح
ألبين تريد أم لبدلال
فقل أن تعطى صدور الجلال

وجعل الشرع للحاكم ، إذا أبى الزوج الفراق ، ولحق الزوجة الضر من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح . بمنزلة الإقالة في البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتماقين بل اكتفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهلا للفراق عند الاضطراب إليه ، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا سبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان من البتة ، كيف يعمد راعب في امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها ، فكان التخلص ويشتد قبل التعارف ، أسهل منه بعد التعارف .

وقرأ الجمهور ما لم تمسوهن - بفتح المثناة الفوقية - مضارع مس المجرد ، وقرأ حمزة والكسائي وخلف ، تماسوهن - بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « ومتعوهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله « ولا جناح عليكم ، عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والتجربة غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : الممول للعمل المقيد بالظرف وهو : ما لم تمسوهن أو تفرضا ، كما هو الظاهر ، أى تمتوا المطلقات قبل المسيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يحمل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء في حكم التمتع المطلقة للدخول بها ، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية .

والأمر في قوله « ومتعوهن » ظاهره الوجوب وهو قول علي ، وابن عمر ، والحسن ، والزهري ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد ؛ لأن أصل الصيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على الحسين » وقوله ، بعد ذلك ، في الآية الآتية : « حقا على التقيين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالحسين عند هؤلاء المؤمنون بالمحسن بمعنى الحسن إلى نفسه بإيمادها عن السكر ، وهؤلاء جعلوا التمتع المطلقة غير للدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة ، وهو الأرجح ؛ لئلا يكون عقد نكاحها خليا من عوض المهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للتدب ، لقوله بمد : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه ، وهو ندب خاص مؤكد للتدب العام في معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشريح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين في الآية الآتية ، لأن المتق هو كثير الامتثال ، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تضاد المفهوم والمعوم ، فإن المفهوم الخاص يخص المعوم ، وفي تفسير الأبي عن ابن عرفة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : التمة واجبة يقضى بها إذ لا يأتي أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم المعوم على المفهوم عند التضاد ، وأنه الأصح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن الفائل بالمفهوم ، لا بد أن يخص بمخصوصه معوم العام إذا تضادا ، على أن لمذهب مالك : أن التمة عطية ومؤاسة ، والمؤاسة في مرتبة التحصيل ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل في غير عوض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفي الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت التمة ، فلو كانت التمة واجبة لانتقض نفي الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفي لأن المهر شيء معين ، قد يحذف بالمطلق ، بخلاف التمة ، فإنها على حسب وسمه ولذلك نفي مالك ندب التمة : لقي طلقت قبل البناء وقد سمى لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أي لأن الله قصرها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أي فلا تندب لها ندبا خاصا ، يأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة المدخول بها ، يستحب تميمها ، أي بقاعدة الإحسان الأهم ولما مضى من عمل السلف .

وقوله « على الموسع قدره وعلى القتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والقتر من أقر إذا صار ذا قتر : وهو ضيق الميش ، والقتر - يسكون الفال وبتحتها - ما به تعيين ذات الشيء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشيء من الأجرام ، ويطلق على ما يساويه في القيمة ، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء ، في مراتب الناس في الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقراء الجمهور يسكون المال ، وقراء ابن ذكوان من ابن عامر ، وهمة ، والكسائي ، وحسن من عاصم ، وأبو جعفر يفتح المال وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازاً ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لمن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لمن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاختصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حيث لا تمتع لها .

وقوله « إلا أن يعقون أو يفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفو من أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفووا ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق المطلقة قبل البناء بما استخف بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لنرم ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاماً مسمى عقداً ، فهو غير النساء لعمالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذكر ، وهو غير المطلق أيضاً ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أوتغو بالخطاب ، لأن قبله « وإن طلقتموهن » ولا داعى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالوصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يفو عن إمساك النصف ، ويترك لها جميع صداقها ، وهو محدود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فحين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينقذ نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى الجبر : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جمل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك ، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توفى عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء فى ولايتهم بالمعنى الموضحين حقيقة ، والاتصاف بالصلة مجازاً ، وهذا قول مالك ؛ إذ جمل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة ، والولى عليها ، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس ، وعطيفة ، والحسن ، وقادة ، وقيل : الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول ، ونسب هذا إلى على ، وشرح ، وملاووس ، وبجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجليل ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن ييده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوهُ : تكميله الصداق ، أى إعطاؤه كاملاً .

وهذا قول بعيد من وجهين : أحدهما ، أن فعل المطلق حيثئذ لا يسمى عفواً بل تكميلاً ، ومماحة ؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملاً ، قال فى الكشف : « وتسمية الزيادة على الحق عفواً فيه نظر » إلا أن يقال : كان الثالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند الزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو صماه عفواً على طريق المشاكلة .

الثانى أن دفع المطلق المهر كاملاً للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو ولها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركناً من المقد لا يصح إسقاط شيء منه .

وقوله « وأن تمفوا أقرب للتقوى » تذييل أى المفو من حيث هو ، ولذلك حذف المفعول ، وانطباع لجميع الأمة ، وحى بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطاباً للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهذه الآية على أن المراد بالذى ييده عقدة النكاح المطلق ، لأنه مبر عنه بمد ، بقوله « وأن تمفوا » وهو ظاهر فى المذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل فى آى القرآن كقوله « أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير » .

ومعنى كون المفو أقرب للتقوى : أن المفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافى التقوى لكنه يؤذن بصلب صاحبه وشدته ، والمفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد ، لأن التقوى تحرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعى وطبيعى ، وفى القلب المطبوع على الرافة والسماحة لين يزعه من المظالم والتساوة ، فكون التقوى أقرب إليه ، لكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تسوا الفضل بينكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذى قبله ، لزيادة الترغيب فى المفو بما فيه من التفضل الدينى ، وفى الطبائع السليمة حب الفضل .

فأمر وافي هاته الآية بأن يتماهدوا الفضل ، ولا يفسوه ؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، وموشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تماهده عون كبير على الإلف والصحاب ، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمواخاة والاتصاف بهذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستعار للإهمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كلمة بينكم ، إشارة إلى هذا العفو ، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تلميل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتبريض بأن في العفو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازى عليه ، ونظيره قوله « فإني لك بأعيننا » .

﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ ٢٣٨

الاتصال من غرض إلى غرض ، في آي القرآن ، لا تلازم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفرع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع ما تزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريها وموعظتها ، وتعليمها ، فقد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم لارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك نزول الفرض الثاني ، عقب الفرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في اللماضي ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلعل آية « حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » نزلت عقب آيات تفريع العدة والطلاق ، لسبب انتهى ذلك : من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو استئثار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المترتبة بين أحكام الطلاق والعدد ، وإذا آيت الآتطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبين أحكام كثيرة متوالية : اجدها من قوله « يسألونك ما ذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذلت به الآية السابقة : وهو قوله « وأن نفخوا أقرب للفقير ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو العفو عن الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يسر على النفس ، لما فيه من ترك ما تحبه من اللائم ، من مال وغيره : كالإلتزام من الظالم ، وكان في طباع الأتقى الشح ، علمنا الله تعالى دواء

هذا الداء يدوامين، أحدهما دنيوى عقلى ، وهو قوله « ولا تسوا الفضل بينكم » ، للذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد ، ويصير العدو صديقا وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترب ذنبا فيملى عنك ، إذا تعارف الناس الفضل بينهم ، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون من الحق .

الدواء الثانى أخرى روحانى : وهو الصلاة التى وصفها الله تعالى فى آية أخرى بأنها تنهى عن الفسشاء والمنكر ، فلما كانت معينة على التقوى ، ومكافئة الأخلاق ، حث الله على المحافظة عليها ، ولك أن تقول : لما طال تماقب الآيات المبينة لتشريعات تنلّب فيها الحفظ الدنيوى للمكلفين ، عقت تلك التشريعات بتشريع تنلّب فيه الحفظ الأخرى ، لكن لا يقتل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع ، عن دراسة الصنف الآخر ، قال البيضاوى : « أمر بالمحافظة عليها فى نضعاف أحكام الأولاد والأزواج ، لئلا يلجمهم الاشتغال بشأنهم عنها » .

وقال بعضهم : « لما ذكر حقوق الناس دلم على المحافظة على حقوق الله » وهو فى الجملة . مع الإشارة إلى أن فى الناية بالصلاة أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمورنا التى بها قوام نظامنا وقد أوما إلى ذلك قوله فى آخر الآية « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » أى من قوانين الماملات النظامية .

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة « حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ » ممتحنة وموقفا وممتناها مثل موقع قوله « واستعينوا بالصبر والصلوة » بين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى » . وبين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلكم على العالمين » . وكوقع جملة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » بين جملة فلا تخشعوا ولا تخشعوا « الآية وبين جملة « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية .

و « حَفِظُوا » صيغة مفاعلة استعملت هنا للبالغة على غير حقيقتها . والمحافظة عليها هى المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها والمحافظة تؤذن بأن التعلق بها حق عظيم يُخشى التفرط فيه .

والرأى : الصلوات المفروضة « وآل » في الصلوات للهدى ، وهى الصلوات الخمس المتكررة ؛ لأنها التى تُطلب المحافظة عليها .

« والصلوة الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى فى هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموصوفة بأنها وسطى . فسميها المسلمون وقرأوها ، فلما عرفوا التصود منها فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بمدى ماختلفوا ، ولما شغلهم التباينة بالسؤال من مهمات الدين فى حياة الرسول عن السؤال عن تبيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تناكروها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا فى ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأموال فيه إلى نيف وعشرين قولاً ، بالتحريق والجمع ، وقد سلكتوا لكشف عنها مساكن ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها . فأما الذين تملقوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فذهب من حلول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل ، فرجع إلى تتبع ما ورد فى تفصيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرآن الفجر كان مشهوداً » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب »

ومنها من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التى هى بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واحدة بين صلاتين ، لأن اجتهاد الأوقات اعتبارى ، ذهبوا يسمون المبدأ : فمنهم من جعل المبدأ اجتهاد النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح فغضى بأن الوسطى : العصر ، ومنهم من جعل المبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما فى حديث جبريل فى الموطن ، فجعل الوسطى : المغرب .

وأما الذين تملقوا بدليل الوصاية على المحافظة ، فذهبوا يطلبون أشق صلاة على الناس : تكثر التثبيلات عنها ، فقال قوم : هى الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالدين ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتبعهم الظهر وهم قد أتعبتهم أعمالهم ، وربما كانوا فى إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هى المساء ؛ لما ورد أنها أفضل صلاة على المنافقين ، وقال بعضهم : هى العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هى الصبح لأنها وقت نوم فى الصيف ، ووقت تطلب الدفء فى الشتاء .

وأصبح ما في هذا الخلاف : ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان :

أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلي ، وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعي أيضا ، لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وهم أهل الناس بما يروى من رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثاني : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن مسعود ، وروى عن علي أيضا ، وهو الأسح من ابن عباس أيضا ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد الخدري ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي في رواية ، وقال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجهم ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق ، حتى غربت الشمس فقال : « شغلونا - أي المشركون - عن الصلاة الوسطى ، أغرم الله قبورهم نارا » .

والأصح من هذين القولين أولهما : لما في الوطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمراؤنا كآبى مصحبهما أن يكتبتا قوله تعالى « حَفَظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةَ الْمَصْرِ وَتُومُوا اللَّهَ قَتْنَيْنِ » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر ، بحكم حفظها على الوسطى تعين كونها الصبح ، هذا من جهة الأثر .

وأما من جهة مسائل الأدلة المتقدمة ، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، خصصا لها بالذكر « وقرءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهودا » وفي الصحيح أن ملائكة الليل ، وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمنى الحقيقي ظاهر ، لأن وقتها بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريان ، والمغرب والمساء ليليان ، والصبح وقت متردد بين اللفين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسراع ، وفريضة معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هي أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التي تكسر التلبطات عنها ، باختلاف الأقاليم والمصور والأهم ، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والاصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى فسد إختافها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى مرّفاً باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين المرفعين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة . هذا خلاصة ما يمرض هنا في تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قنّتين » أمر بالقيام في الصلاة بخضوع ، فالقيام : الوقوف ، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لضرورة ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القنّتين » وقال « إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً » وسمى به الدعاء المخصوص الذي يدمى به في صلاة الصبح أو في صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفي الصحيح من ابن مسعود : كنا نسلم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن في الصلاة لشفلاً » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، في الصلاة ، حتى زالت « وقوموا لله قنّتين » فأمرنا بالسكوت ..

فليس « قنّتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سمي قنوتاً استرواحاً من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس « دعا النبي على رجل وذكوان في صلاة التداة شهراً وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قنّتين » لتنبيهه على أن حالة الخوف لا تكون عندا في ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عندا في ترك القيام لله قانتين ، فأفاد هذا التعرّيع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرّوع ويقولون الفزع ، قال عمرو بن كلثوم :
* ونحملنا غداة الرّوع جرد * البيت

وقال سيرة بن عمر الفمسي :

ونسوتكم في الروح باد وجوها يُخَلَّنَ إماء والإماء حرائر
وفي الحديث «إنكم تفكثون عند الفزع وتقلون عند الطمع» ولا يعرف إطلاق الخوف على
الحرب قبل القرآن قال تعالى «ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع» .
والمنى : فإن حاربتم أو كنتم في حرب ، ومنه سمي الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة
التي يؤديها المسلمون وهم يصابون العدو ، في ساحة الحرب : وإشارة كلمة الخوف في هذه الآية
تشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .
« ورجالا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من محذوف
أى فصلوا رجلا أو ركبانا وهذا في معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قانتين » لأن هاتيه
الحالة تخالف القنوت في حالة الترجل ، وتخالفهما مما في حالة الركوب . والآية إشارة
إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط
فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك
عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتمتع الصلاة جماعة
مع الإمام ، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش في الحرب جماعة : المذكورة في سورة
النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التي
يتمكنون منها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء ، وأيضا
شملت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك :
وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصالون كما وصف الله ويميدون ، لأن القتال في
الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الله ذكر المرفوع .
وجاء في الأمن بإذا وفي الخوف بإن إشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر
والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرنا يشابه
ما من به عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات المتقدمة ، وللقصود من الشبهة

المشابهة في التقدير الاعتباري ، أي أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازي به شيء آخر ، يعتبر كالمشابهة له ، ولذلك يطلق عليه اسم القيد ، وقد يسمون هذه الكاف كلف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن الملة على قدر الملل .

﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مِمَّا إِلَى
الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله « والذين يقولون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن » إلى آخرها في غاية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، في الظاهر ، حكم نظيرتها التي تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية « والذين يقولون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن » يزداد موقعها غرابة : إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع . والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص التوفى عنها حولا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بمدة الوفاة والميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، ومطاعة ، والربيع ، وجابر بن زيد . وفي البخاري ، في كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لثمان هذه الآية ، والذين يقولون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئا منه من مكانه . يا ابن أخي » فاقضى أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعا هنا جوفيف من النبي صلى الله عليه وسلم لقول عثمان « لا أغير شيئا منه من مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث .

وفي البخاري : قال مجاهد « شرع الله المدة أربعة أشهر وعشرا تمتد عند أهل زوجها واجبا ، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل الله لها تمام السنة وصية ، إن شادت سكنت في وصيتها وإن شادت خرجت ، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقا في تركه زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تمرض في هذه الآية للمدة ولكنها في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا : إن شادت أن تحتبس عن الزوج حولا مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تسكيلا لمدة السكنى لا للمدة ، وهذا الذى قاله مجاهد أصرح ما فى هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن الرب ، فى الجاهلية ، كان من عادتهم التبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمسكت فى شريعت لها حولا ، محدة لابسة شرايبها متجنبة الزينة والطيب ، كما تقدم فى حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » من الموطأ ، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك التلو فى سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما نزل ذلك على الناس ، فى مبدأ أمر تغيير العادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإتفاق عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخليار للمرأة فى ذلك بمد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإتفاق والوصية باليراث ، قلله لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، وراعى لطفه بالناس فى قطعهم عن متادهم ، أمر الاعتداد بالحول ، وأمر ما ماله من المسكن فى البيت مدة المدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، وزوجه بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أو لم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولما انحروج ، وتمتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولا بالموارث ، وبقى لها السكنى فى محل زوجها مدة المدة مشروعا بمحدث القرينة .

وقوله « وصية لأزواجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكشاف وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويعقوب ، وخلف : برفع وصية على الإبداء ، محولا من المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد التوام كقولهم : حمد وشكر ، وصبر جميل كما تقدم فى تفسير « الحمد لله » وقوله : فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان .

ولما كان المصدر فى المفعول المطلق ، فى مثل هذا ، دالا على التوجيه ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الإبداء ، بل المقصود النوع ، وعليه فقوله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحمة ، وحض عن عاصم : وصية بالنصب فيكون قوله لأزواجهم متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين ، فمكون من الوصية التى أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التى فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فلى هذا الاعتبار إذا لم يوص بالتوفى وزوجه بالسكنى

فلا سكنى ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية غيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية : قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » وقوله « وصية من الله » فذلك لا يتوقف عن إصاء التوفيق ولا على قبول الزوجات ، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتعين أن يكون « لأزواجهم » متعلقا بوصية ، وتلقاه به هو الذي سوغ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه اللام لعدم تأتي ما قرر في الوجه الأول .

وقوله متاعا إلى الحول : تقدم معنى المتاع في قوله « متعاً بالمعروف حقا على المحسنين » والمتاع هنا هو السكنى ، وهو منصوب على حذف فعله أي ليمتعوهن متاعا ، واقتصب متاعا على نزع الخافض ، فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بتتاع . وإلى مؤذنة شيء جعلت غاية الحول ، وتقديره متاعا يسكنى إلى الحول ، كما دل عليه قوله « غير إخراج » .

والتعريف في الحول تعريف السهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من ههد الجاهلية التي تعدد به المرأة التوفيق عنها ، فهو كتعريفه في قول لبيد ^(١) :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يتيك حولا كاملا فقد اعتذر
وقوله « غير إخراج » حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد الشيء بنفي ضده ، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بني أمية :

خطباء على المنابر فرسا ن عليها وقالة غير خرس

وقوله « فإن خرجن فلا جناح عليكم » هو على قول فرقة معناه : فإن أبين قبول الوصية فخرجن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن : من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والزواج ، والذين في المدة ، فذلك ليس من المعروف .

(١) كانوا في الجاهلية تعدد البت على أيها حولا كاملا إن لم تكن ذات زوج ، وقيل هذا البيت :

تمنى ابتاعى أن يعيش أبوها وهل آما إلا من ربيعة أو مضر

فإن كان يوما أن يموت أبوكا فلا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر

وقولا هو اللز الذي لا حليفه أضع ولا خن الصديق ولا غدر

فاللبيد لا يبلغ مائة وعشرين سنة يوصى ابنته بوصايا الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جعلت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفاً على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بمصاك البحر فاطلق» أى فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن : أى من تزوج وغيره ، من المروف عدا ، النكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المروف يفسر : بنير ما حرم عليها في الحالة التي وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل في نفسها ، قال ابن عرفة في تفسيره « وتكثير معروف هنا وتريفه في الآية للتقدمة ، لأن هذه الآية زلت قبل الأخرى ، فصار هنالك معهودا » .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والنكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن القراءة للنسوبة إلى على - بفتح ياء يتوقون - وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوقون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوقون منكم » جمل استيفاء لأحكام التمتع للمطلقات ، بعد أن تقدم حكم تمتع المطلقات قبل السيس وقبل الفرض ، فسمي بهذه الآية طلب التمتع للمطلقات كلهن . قاللام في قوله « وللمطلقاتِ متَّعٌ » لام الاستحقاق .

والتعريف في المطلقات يفيد الاستفراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاماً على الآية التي سبقتها . ومن جابر بن زيد قال : لما نزل قوله تعالى « ومتوهن على الموسع قدره إلى قوله - حقا على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أزد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقاتِ متَّعٌ بالمعروف حقا على المتقين » فجعلها بيانا للآية السابقة ، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين في الآيتين لا يقتضى اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع التمتع من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب في الآيتين سواء : إن كان استحباباً ، أو كان إيجاباً .

فالذين حملوا الطلب في الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه في هذه الآية على الاستحباب بالأولى ، ومعلوم في عمل الطلب في كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة ومشروعية التمتع : وهي جبر خاطر المطلقة استبقاء العودة ، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المتخلة ؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون الطلق .

والذين حملوا الطلب في الآية التقدم على الوجوب ، اختلفوا في محل الطلب في هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب التمتع لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسميد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حمل الطلب في هذه الآية على الاستصحاب ، وهو قول الشافعي ، ومرجه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقات » بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى « ما لم تحمهن أو تعرضوا لهن فريضة » .

﴿ كَذَلِكَ يَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ إِيمَانَهُ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .

وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى « وكذلك جعلكم أمّة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾ 243 وَقِيلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ 244

استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقى حتفه في مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والمقصود من هذا الكلام هو قوله « وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية .

فالكلام يرجع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلalهما المفتحة بـ (يسألونك) .

وموقع « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » قيل قوله « وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاسد كقول علي رضي الله عنه ، في بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذ افتتح الخطبة فقال « ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبت بُسراً هو ابن أبي أرتاة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمن ، وإني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم

باجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم من حقكم » ف قوله « ما هي إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم الخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على مروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نندك للصراع ، والحد لله الذي أتى لنا أكثرك : أتى لنا ممك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » قدم قوله : ما كنا نندك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والنهاية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أو حملا على التسجيل بالامثال .

واعلم أن تركيب (الم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون هزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازي أو كنهائي ، من معاني الاستفهام غير الحقيقي ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا .

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا في التمجيد ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية عليا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يماقبان في الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى « والأمر إليك » أي لك وقالوا « أحمد الله إليك » كما يقال « أحمد لك الله » والمجرور يلى في محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقا ، وجملة وهم ألوف في موضع الحال ، سادة مسد للمفعول الثاني : لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حل ^(١) ، على تقدير : ما كان من حقتهم الخروج ، وتفرع على قوله « وهم ألوف » قوله « فقال لهم أقسموا » فهو من تمام معنى المفعول الثاني أو تجمل (إلى) تجريدا لاستمارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أو لتضمنين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر ، لكونه بين

(١) عندى أن أصل استعمال فعل الرؤية في معنى العلم وعنده من أخوات ظن أنه استمارة الفعل للوضوح لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالعقل المجرد لمناجته للمدرك بالبصر في الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذى أصله لصيغة فعل النظر .

الصدق لمن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » في قوله : جلتين : ألم تعلم كذا وتظنر إليه .

الوجه الثاني : أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريرى فى الأفعال .
النفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » .
والقول ^(١) فى فعل الرؤية وفى تمديد حرف (إلى) نظير القول فيه فى الوجه الأول .
الوجه الثالث : أن يجعل الاستفهام إنكاريا ، إنكارا لعدم علم المخاطب بفعل فعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول فى حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تنزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله فى غير الأمور البصرية فصار كالنقل ، وقريب منه قول الأعشى :

• ترى الجلود يجرى ظاهرا فوق وجهه •

واستفادتا لتحرير ، على الوجه . الثلاثة إنما هى من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر للتعجب منه ، أو للقر به ، أو للتكوير عليه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواوى على علمه ، وذلك مما يمرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى للثلث ، فى ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروا باختلاف أدوات الخطاب التى يشتمل عليها : من تذكير وضده ، وإفراد وضده ، نحو ألم ترى فى خطاب المرأة ألم تريا وألم تروا والم ترين ، فى التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب فى أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف فى المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبناء ، وقريظة ذلك عندى قوله تعالى : « وهم ألوف » فإنه جملة حال وهى على التعجيب ، وإنما تكون كثرة العدد عملا للتعجيب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلما

(١) إنما كثر الاستفهام التقريرى فى الأفعال النفية لقصد تحقيق صدق للقر بعد إقراره لأن مقرره .
أورد له الفصل الذى يطلب منه الإقرار به مورد المتن كأنه يقول أنسخ لك المجال لأنكار إن شئت أن تقول لم أفضل فإذا أمر بالفعل بعد ذلك لم يبق له غير بادعاء أنه مكره فيما أقر به .

والرب يقول للجيش إذا بلغ الألف « لا يئلب من قلة ». فقيل هم من بنى إسرائيل خالفوا على نبيهم لم في دعوته أيام الجهاد ، فثاروا وطهم فراراً من الجهاد ، وهذا الأظهر ، فتكون القصة تمثيلاً لحال أهل الجبل في القتال ، بحال الذين خرجوا من ديارهم ، بجامع الجبل وكانت الحالة الشبه بها أظهر في صفة الجبل وأقطع ، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله . وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بنى إسرائيل . وقيل هم من قوم من بنى إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط^(١) وقع طاعون بيلدهم فخرجوا إلى واد أنفيح فرمام الله بده موت ثمانية أيام ، حتى انتفضوا وقتت أجسامهم ثم أحياها . وقيل هم من أهل أدعات ، بجمعات الشام . واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبي حزقيال بن بوزي^(٢) فتكون القصة استمارة : شبه الذين يجهلون عن القتال بالذين يجهلون عن الطاعون ، بجامع خوف الموت ، والشبهون بمقتل أنهم قوم من المسلمين ظلمهم الجبل لما دعوا إلى الجهاد في بعض الزوايا ، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقومه قبل أن يقع ، لتقطع الخطوط التي قد تخطر في قلوبهم .

وفي تفسير ابن كثير ، عن ابن جرير عن عطاء : أن هذا مثل لا قصة واقعة ، وهذا بعيد يعمده التعبير عنهم بالموصول ، وقوله فقال لهم الله . واتصّب بحذر الموت على المفعول لأجله ، وعامله بخرجوا .

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوم ، مع كثرتهم ، وأخلوا له الديار ، فوقعت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك ، ثم نجوا ، أو أوبئة وأمراض ، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت ، مثل داء السكت ثم برئوا منها : فهم في حلهم تلك مثل قول الراجز :

(١) داوردان بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنة كذا ضبطها باقوت وهي شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة .

(٢) حزقيال بن بوزي هو ثالث أنبياء بنى إسرائيل كان معاصراً لأرميا وحايال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جلة القرن أسرم الأشوريون مع الملك يواقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ مسير فتناً في جهات الحايور في أرض الكلدانيين حيث القرى التي كانت على نهر الحايور شرق دجلة ورأى مرأى أودت بفر من أسفار كتب اليهود وفيها إنذارات بما يحل بين إسرائيل من المصائب وتولى في الأسر .

وخرجَ أخرجه حب الطمع فَرَّ من الموت وفي الموت وقع
ويؤيد أنها إشارة إلى حادثة وليست مثلاً قوله « إن الله توفى كل نفس على الناس » الآية
ويؤيد أن التصدت منهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى اللأ من
بني إسرائيل من يمد موسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أينا تكونوا يندركم
الموت - وقوله - قل لو كنتم في بيوتكم لبرز اللذين كتب عليهم القتلى إلى مضاجعهم » .
فأما الذين قالوا إنهم قوم من بني إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إنما
هذا مثل لأقصة واقعة ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في
الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجني روح الرب وأزلي في وسط بقعة ملائكة عظاما ومرابي
من حولها وإذا هي كثيرة وبأية فقال لي يابن آدم أحيا هذه العظام ، فقلت يا سيدي أنت
تلم ، فقال لي تنبأ على هذه العظام وقُل لها أيتها العظام اليابسة اسمي كلمة الرب ، فتجارت
العظام ، وإذا بالمصعب واللعن كساها وبُسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح - فقال
لي تنبأ للروح وقُل قال الرب هلم ياروح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتل فتنبأت
كما أمرني فدخل فيهم الروح غيورا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل
ضربه النبي لاسماتة قومه ، واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال يمد « هذه العظام هي كل
بيوت إسرائيل هم يقولون يست عظامنا وهلك رجونا قد اعتطمنا فتنبأ وقُل لهم قال السيد
الرب هاأنذا أفصح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي
فيكم فتحيون » فمثل هذا المثل مع الموضع الذي كانت فيه مرادى هذا النبي ، وهو
الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذي حدا بمض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم
من أهل داوردان : إذ لعل داوردان كانت يجبات الخابور الذي رأى عنده النبي حزقيال
ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم » القول فيه إما مجاز في التكوين والموت
حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهى وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ،
استعيرت حالة تلقى السكون لأثر الإرادة بتلقى المأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة
الركب الدال على الحالة المشبهة بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فملوا
أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبهة داء

السكت ولما أن يكون القول مجازاً من الإنذار بالموت ، والموت حقيقة ، أى أرام الله مهالك شيوا منها راحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحيام .

ولما أن يكون كلاماً حقيقياً بوحى الله ، لبعض الأنبياء ، والموت موت مجازى ، وهو أمر للتصغير شأنهم ، ورأى بالذل والصغار ، ثم أحيام ، وثبت فيهم روح الشجاعة .

والقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يكن خوفهم منهم شيئاً ، وأرام الله الموت ثم أحيام ، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلًا بإدراك الحس .

وعمل العبرة من القصة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا ينقذهم شيئاً ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفعكم الفرار إن فرستم من الموت أو القتل » .

وجلة « إن الله لود فضل على الناس » واقعة موقع التمليل لجملة « ثم أحيائهم » والقصود منها بث خلق الاعتماد على الله فى نفوس المسلمين فى جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجلة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمت ، وقد جعلت فى النظم مطوقة على جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » عطفاً على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافاً ابتدائياً ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ » ، لقُلْنَا : إنها مطوقة عليها على أن اتصال الفرضين يلحقها بها بدون عطف .

وجلة « واعلموا أن الله سميع عليم » تحت على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماماً به هنا ؛ لأن معظم أحوال القتال فى سبيل الله من الأمور المسموعة ، مثل جلبة الجيوش ، وقصعة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خلق الخوف ، وتوسيل النفس القمود من القتال ، وفى هذا تعريض بالوعد والوعيد .

واقتحاح الجملة بقوله « وأعلموا » للتنبيه على ما تحوى عليه من معنى صريح وتعمير ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله وأعلموا أنكم مكلّفون » .

﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَوَافُئًا كَثِيرًا وَهُوَ يَغْبِطُ وَيَبْغِضُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 246

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى اللام من بني إسرائيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإلتفات لوجه الله في طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعي إلتفات المقاتل على نفسه في الشدة واللوعة مع الحث على إلتفات الواحد فضلا في سبيل الله : بإعطاء الشدة لمن لا عدة له ، والإلتفات على المصيرين من الجيش ، وفيها تبيين لمضمون جملة « وأعلموا أن الله سبحانه عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزاء ، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ، فعمل يقرض مستعمل في حقيقته ومجازه .

والاستفهام في قوله « مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ » مستعمل في التخصيص والتهيج على الاتصاف بالخير كأن المستفهم لا يدري مَنْ هو أهل هذا الخير والجديرُ به ، قال طرفة :
إذا القوم قالوا مَنْ فَي خِلْتُ أَنِّي عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَكَلَّ

و (ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا في معناه كما تقول ، وقد رأيت شخصا لا تعرفه : (مَنْ ذَا) فإذا لم يكن في مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كن استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور التكلم في ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تسميته ، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلزم ذكر فعل بعد اسم الإشارة ، قال النحاة كلهم بصريحهم وكوفيهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحول إلى اسم موصول مبهم غير مبهود ، فشدوه اسم موصول ، وبوب سيويه في كتابه فقال « باب إجرائهم ذا وحده بمنزلة الذي

وليس يكون كلتي إلا مع (ما) و (من) في الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذي ويكون ما - أى أو من - حرف الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما - أى أو من - بمنزلة اسم واحد ومثله بقوله تعالى « ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصروا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر في الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما في هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسمي موصول صلتها واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مفاد اسم للموصول ، فيكون ما بعده من فعل أو وصف في معنى صلة الموصول ، وإنما دونوا ذلك لأنهم تناسوا ما في استعمال ذا في الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .
والوجه أن (ذا) في الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هي إشارة مجازية ، والفعل الذي يحىء بعده يكون في موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بنته :

• تَجَوَّتْ وَهَذَا تَحْمِيلَيْنِ طَلِيقِ •

والإفراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازا في البذل الذي يرجى الجزاء عليه تأكيداً في تحقيق حصول التمريض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مبرراً عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

• ليست بذات حقارِب •

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله خلق باسم الجلالة لأن الذي يُقرض الناس طمعاً في الثواب كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذي أمر الله به وفي معنى هذا ما جاء في الحديث القدسي « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطمعتك فلم تطعمني - قال - يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين - قال - أما علمت أنه استطمعتك عبدي فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أثمانها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفهُ » بألف بعد الصاد ، وقرأ ابن كثير ، وابن طاهر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الصاد وبتشديد العين .
ورُفِعَ « فيضاعفهُ » في قراءة الجمهور ، على المطف على يقرض ، ليدخل في حيز

التحفيض معاقبة للإفراط في الحصول ، وقراء ابن عاصم ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحفيض ، وللمنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبسط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هذا المعنى معان : منها القبض بمعنى الأخذ « قَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ » وبمعنى الشح « وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ » ومنها البسط بمعنى البذل « اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ » وبمعنى السخاء « بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ » ومن أسماءه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى اللانفع ، المعطى ، وقراء الجمهور : ويبسط بالسين ، وقراء نافع ، واليزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائي ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصاد وهو لغة .

يَحْتَمَلُ أَنْ الْمُرَادَ هُنَا : يَقْبِضُ الْمَطَايَا وَالصَّدَقَاتِ ، وَيَبْسُطُ الْجَزَاءَ وَالْثَوَابَ ، وَيَحْتَمَلُ أَنْ الْمُرَادَ يَقْبِضُ قَوْسًا مِنَ الْخَيْرِ ، وَيَبْسُطُ قَوْسًا لِلْخَيْرِ ، وَفِيهِ تَعْرِيفٌ بِالْوَعْدِ بِالتَّوَسُّعِ عَلَى الْمُنْفَقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَالتَّقْيِيرُ عَلَى الْبَخِيلِ . وَفِي الْحَدِيثِ ، أَلْهَمَ اللَّهُ مَنْفَقًا خَلْفًا وَمَسْكًا تَلْفًا ، وَفِي ابْنِ عَطِيَّةٍ عَنْ الْحَاوِي عَنْ قَالُونَ عَنْ نَافِعٍ : « أَنَّهُ لَا يَبَالِي كَيْفَ قَرَأَ يَبْسُطُ وَيَبْسُطُهُ بِالسَّيْنِ أَوْ بِالصَّادِ » أَيْ لِأَنَّهُمَا لَتَتَانِ مِثْلُ الصَّرَاطِ وَالسَّرَاطِ ، وَالْأَصْلُ هُوَ السَّيْنُ ، وَلَكِنَّهَا قَلَبْتُ سَادًا فِي بَصْطِهِ وَيَبْسُطُ لَوْجُودِ الطَّاءِ بَعْدَهَا ، وَخَرَجَ بِمِيدٍ مِنْ مَخْرَجِ السَّيْنِ ؛ لِأَنَّ الْإِتْقَالَ مِنَ السَّيْنِ إِلَى الطَّاءِ ثَقِيلٌ بِخِلَافِ الصَّادِ .

وقوله « وَإِلَيْهِ رَجْعُونَ » خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإتيان في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا ، وفيه تعريف بأن المسك البخيل عن الإتيان في سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما زلت الآية جاء أبو الدرداء إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال « أَوَ إِنَّ اللَّهَ يَرِيدُ مِنَّا الْفَرَسُ ؟ قَالَ : نَعَمْ يَا أَبَا الدُّدَّاحِ ، قَالَ : أَرَأَيْتَ يَدُكَ » فقال : « فَإِنِّي أَمْرَضْتُ اللَّهَ حَاطًا فِيهِ سِتَّمِائَةَ نَحْلَةٍ » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كَمِ مِنْ مَعْقِرٍ رَدَّاحٍ وَدَادٍ فَسَّاحٍ فِي الْجَنَّةِ لِأَبِي الدُّدَّاحِ » .

﴿ أَلَمْ تَر إِلَى الْكَلْبِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالَُوا لَنَبِيِّهِمْ
أَبْنَتْ لَنَا مِلَكًا قَتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ
الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ
دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ ﴾ 246

جملة « أَلَمْ تَر إِلَى الْكَلْبِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ » استئناف ثان بعد جملة « أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » سبق مساق الاستدلال لجملة « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » وفيها زيادة تأكيد لفظة قتال حال التقاض عن القتال بعد التمهيد له في سبيل الله ، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير وتعميق بالتوبيخ ، فإن المأمورين بالجهاد في قوله « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » لا يخرجون من قعر تمريرهم هواجس تلطمهم من القتال ، حبا للحياة ومن قعر تضرعهم خوار تهون عليهم اللوت عند مشاهدة أكرار الحياة ، ومصائب الذلة ، فضرب الله لذين الحالين مثلي : أحدهما ما تقدم في قوله « أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ » والثاني قوله « أَلَمْ تَر إِلَى الْكَلْبِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ » وقد قدم أحدهما وآخر الآخر : ليقع التعريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها تشتمل حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كفرتهم ، وهذه الحالة أنسب بأن تقدم بين يدي الأمر بالقتال والظاغ من البيضاء ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القبول من السامعين لا محالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثل حال الذين عرفوا فائدة القتال في سبيل الله لقولهم « وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ » إلخ . فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم القتال نكسوا على أعقابهم ، وموضع العبارة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم ، بعد الشروع في القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب : تقديمها وتأخيرها . وتقدم القول على « أَلَمْ تَر » في الآية قبل هذه .

وتلأ : الجماعة الذين أصرهم واحد ، وهو اسم جمع كالقوم والرهط ، وكأنهم شق من اللزء وهو تمير الوطاء بالماء ونحوه ، وأتموخذ بالتشاور لقولهم : تنالوا القوم إذا اتفقوا على شيء ، والكل مأخوذ من ملء الماء ؛ فإنيهم كانوا يملأون قريتهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئا مهما ؛ لأن الماء قوام الحياة ، فضرروا ذلك مثلاً للتماون على الأمر النافع الذى به قوام الحياة ، والتثبيل بأحوال الماء فى مثل هذا منه قول على « اللهم عليك بقرىض فأتهم قد قطعوا رحي و أكنأوا إناى » تثبيلا لإضاعتهم حقه .

وقوله « من بدم موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبيء بدم موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بى إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمان الذى كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكأنوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان التصريح منه أرحى لهم بركة رسولهم والمقصود : التصريح بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتذكير نبيء لهم للإشارة إلى أن عمل البقرة ليس هو شخص النبيء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن فى قصصه ، وهذا النبيء هو صمويل وهو بالبرية ثمويل بالشين المججمة ولذلك لم يقل : إذ قالوا لنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبيء معهودا عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفى قوله « لنبيء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر ، ومعنى « أبحث لنا ملكا » عين لنا ملكا ؛ وذلك أملا لم يكن فيهم ملك فى حالة الحاجة إلى ملك فكان الملك غائب عنهم ، وكان حلمهم يستدعى حضوره فإذا عين لهم شخص ملكا فكانه كان غائبا عنهم فيبحث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بحث البعير أى إنهاضه للشيء .

وقوله « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تقريرى وتحذير ، فقوله : « ألا تقتلوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لسمى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبدع الإيجاز : فقد حكي جملا كثيرة وقعت فى كلام بينهم ، وذلك أنه قررهم على إضارهم نية عدم القتال اختيارا وسبرا لمقدار عزيمتهم عليه ، ولذلك جاء فى الاستفهام بالنفى فقال ما يؤدى معنى « هل لا تقتلون » ولم يقل : هل تقتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرف الرابع عند المستفهم ، وإن كان الطرف الآخر مقدرا ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة المتكلم إلى اختيار الطرف الرابع متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، فجعل : « ألا تقتلوا » يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن ، وأعطيت لسى ، فذلك قرنت بأن ، وهى دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا الهمة يألف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل ، كما يقول من يوصى غيره: اقبل كذا وكذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسيم - بكسر السين - على غير قياس ، وقرأ الجمهور بفتح السين وهما لقتان في عسى إذا اتصل به ضمير التكلم أو المخاطب ، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإماتة سكون الهاء . وقوله « قالوا وما لنا ألا نقتل في سبيل الله » جاءت واو المطف في حكاية قولهم ؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه مطروقا على قولهم « ابست لنا ملكا قتال في سبيل الله » ما يؤدي مثله بواو المطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، في تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم يكرهون كل خاطر يخطر في قلوبهم من التضييق عن القتال ، فقبلوا كلام نبيهم بمنزلة كلام مترض في أثناء كلامهم الذي كوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم ، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبيلنا » .

وما ع اسم استفهام بمعنى أى شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكارى وتسجى من قول نبيهم « هل عسيم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا » لأن شأن التجنب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام في موضع الاجتهاد ، ولنا خبره ، ومثناه ما حصل لنا أو ما استقر لنا ، فاللام في قوله « لنا » لام الاختصاص و« أن » حرف مصدر واستقبال ، وتقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضى أن يكون الفعل بـ« أن » تأويل للمصدر ، فالمصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يجعل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أن . مناسب لتعلق لا تقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا في ألا تقاتل أى انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا تقاتل أى لأجل انتفاء قتالنا ، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أى لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يجعل المصدر المنسبك بدلا من ضمير لنا : بدّل اشتغال ، والتقدير : ما لنا لتر كنا القتال .

ومثل هذا النظم يجرى بأشكال خمسة : مثل ما لك لا تأمنا على يوسف - ومالى لا أزيد الذى فطرني - ما لكم كيف تحكمون - فإليك والتلاد حول نجد - فما لكم في المناقذين فتبين ، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال ، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متعده .

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمبني : أى شيء كل لنا . وجلة « ألا تقتل » حال وهي قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شيء في حالة تركنا القتال . وهذا كمنظاره في قولك : مالى لأفضل أو مالى أفضل ، فإن مصدرية مجرورة بحرف جر عذوف يقدر بنى أو لام الجر ، متعلق بما تعلق به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معلة لوجه الإنكار : أى إنهم في هذه الحال أبعد الناس من ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضاف في حالة الضر والكدر بالإخراج من البئر والأبناء .

ومعطف الأبناء على البئر لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشيء من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جبل الواو عاطفة عاملا عذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتال تولوا » إلخ . جملة معترضة ، وهي محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يقولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن تموتوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جوزه هو والذين آمنوا معه » إلخ .

وقوله « والله عليم بالظالمين » تذييل : لأن فصلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم يحبون له ثم فكسوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَنْ قَالَ لَأَ فِي حَاجَةٍ مَسْؤُولَةٌ فَا ظَلِمَ
وَأَعَا الظَّالِمَ مِنْ يَقُولُ لَا بَعْدَ نَعَمَ

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بنى إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتى بذلك الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما في التاريخ ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للعرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هي حادث انتقال نظام حكومة بنى إسرائيل من الصبغة الثيوقراطية ، المبر عنها بقديم بمصر القضاء ، إلى الصبغة الملكية ، المبر عنها بمصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام في حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد للمسيحي ، خلفه في الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون ، الذى عهد له موسى في آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بنى إسرائيل إلى يوشع جل

لأسباط بني إسرائيل حكما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسمام « القضاة » فكانوا في مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هناك أنبياء غير حكماء ، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضائهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرايم ، قاضيا لجميع بني إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سبب جلا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بني إسرائيل : حتى إن تابوت العهد ، الذي سيأتي الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أشود) بلادهم وبقي بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من المزعجة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي ، وكاتوا يومئذ يوثقون هجروم ناحاش : ملك العمونيين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا مرقاهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم في سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « **إِنَّ لِلَّهِ يَأْخُذُ بِنِيكُمْ خِصْمَتَهُ وَخِصْمَةَ خِيَلِهِ ، وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ مِرْكَضَ أَمَامِ مَرَاكِبِهِ ، وَيَسْخَرُ مِنْكُمْ حَرَائِينَ لِحَرْثِهِ ، وَهَلْ لِدُدِّ حَرْبِهِ ، وَأَدْوَاتِ مَرَاكِبِهِ ، وَيَجْعَلُ بَنَاتَكُمْ عَطَارَاتٍ وَطِبَاحَاتٍ وَخِيزَاتٍ ، وَيَسْطَلِي مِنْ حَقُولِكُمْ ، وَكَرُومَكُمْ ، وَزَيَاتِيْنَكُمْ ، أَجُودَهَا فَيَمِطُهَا لِسَبِيدِهِ ، وَيَتَّخِذُ كَمْ عَيْبِدَا ، فَإِذَا صَرَخْتُمْ بِمَدِّ ذَلِكَ فِي وَجْهِ مَلِكِكُمْ لَا يَسْتَجِيبُ اللَّهُ لَكُمْ ، فَقَالُوا : لَا بَدَ لَنَا مِنْ مَلِكٍ لَنَكُونَ مِثْلَ سَائِرِ الْأُمَمِ ، وَقَالَ لَهُمْ : هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا « وَمَالَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ » الخ .**

وكان ذلك في أوائل القرن الحادي عشر قبل المسيح .

وقوله « **وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا** » يقتضي أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل ، وقد صرح بذلك إجمالا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأتهم أسروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلميح للهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نسايتهم ، وبينهم وبين أبنائهم ، كما قال تعالى « **وَمَالِكُمْ لَا تَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلْمُتَضَمِّنِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ ...** » .

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُصْطَفِيٌ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَنْ يَشَاءُ وَأَلَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 247

أعاد الفصل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عوالب الحكومة الملكية ، وحذرهم القوي من القتال ، تكلم معهم كلاماً آخر في وقت آخر .
وتأكيد الخبر بأن : إيدان بأن من شأن هذا الخبر أن يفتق بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنى يكون له الملك علينا » .

ووقع في سفر صمويل ، في الإصحاح التاسع ، أنه لما صم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعين لهم مليكا ، صلى لله تعالى فأوحى الله إليه : أن أجيبهم إلى كل ما طلبوه ، فأجابهم وقال لهم : انهضوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه سفة الملك التى سيجيئه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول بن قيس ، فوجد فيه السفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسحة صمويل مليكا على إسرائيل ، إذ سب على رأسه زيتا ، وقبله وجمع بنو إسرائيل ، بعد أيام ، في بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكا ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سمي في الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبه ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فَعْلُوت مثل جَبَّروْتَ وملَكُوت ورحَّبُوت ورَعِبُوت ورحموت ، ومنه طافوت أصله طَنِيُوت فوقع فيه قلب مكاني ، وطالوت وصف به للعبانة في طول قامته ، ولله جمل لقباه في القرآن للإشارة إلى السفة التى عرف بها لصمويل ، في الوحي الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، وللمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه في الحرب ، أو كان ذلك لقباه في قومه قبل أن يؤتى الملك ، وإنما يلقب بأمثال هذا اللقب ، من كان من الموم . ووزن فَعْلُوت وزن فاعل في العربية ولله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منعه من الصرف ، فإن منعه من الصرف لاهة

له إلا السمية والجمعة ، وحزم الرقيب بأنه اسم مجمى ولم يذكر في كتب اللثة لتلك ولعله
عومل معاملة الاسم المجمى لئلا يجُل علما على هذا التجمي في الرتبة ، فجمعه عارضة
وليس هو جمعا بالأسالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة السرائين كداوود وشاوول ،
ويجوز أن يكون منعه من الصرف لصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول ، ووزن فاعول في
الأعلام مجمى ، مثل هاروت وماروت وشاوول وداوود ، ولتلك منعوا قابوس من الصرف ،
ولم يمتدوا باشتقاقه من القبس ، وكان عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ
وخفة ظالوت .

وأني في قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل في
التعجب ، تعجبوا من جعل مثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حثير ، إلا أنه كان
شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فزع الله عليه بالحكمة ، وتنبأ
نبوءات كثيرة ، ورضيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففي سفر صمويل : أن الذين لم
يرضوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بني إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ،
وهو الحق ؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبارهم وقوادهم . والسر
في اختيار نبئهم لهم هذا الملك : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإيمان ، فجعل
ملكهم من هائمهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه في الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه
أن يشتد في استعباد أمته ، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ،
لأنهم لم يمتدوا عظمه الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم ، وما يزالون يتوقفون الخلع ،
ولهذا كانت الخلافة سنة الإسلام . وكانت الوراثة مبدأ الملك في الإسلام : إذ مهد معاوية
ابن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده ، والظن به أنه لم يكن يسمه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة
بني أمية راقبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول
من أقدم عصور التاريخ . وهي سنة سيئة ولهذا تجتمع سببى الدول أفضل ماوك عائلاتهم . وقواد
بني إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لتصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فوهوا ذلك
مانعا من تملكه عليهم ، ولم يظفوا أن الاعتبار بالخلل النفسانية ، وأن النسي غنى النفس لا
وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن يتفقه في المصالح ، وقد قال الراجز :

قدنى من نصر الخبيثين قدنى ليس الإمام بالشحيح الملعود

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من التكلمين ، وهم قادة بني إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاؤول رجل من السوقة ، فهذا تمجيد منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله «ولم يؤت سعة من المال» معطوفة على جملة الحال فهي حل ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكتفي نواب الأمة فينفق المال في المدد ، والمطاء ، وإغاثة للهموم فكيف يستطيع من ليس بذى مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لتصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فليهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

وقد أجابهم نبيهم بقوله «إن الله اصطفاه عليكم» راداً على قولهم «ونحن أحق بالملك منه» فليهم استندوا إلى اصطفاؤه الجمهور إليهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه ، وقوله «وزاد بسطة في العلم والجسم» راداً عليهم قولهم : ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة في العلم والجسم ، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لا سيما في وقت المضائق ، وعند تمرر الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيسكون بثباته ثبات عروس الجيش ، وقدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقته أعظم ، قال أبو الطيب :
الرأى قبل شجاعة الشجمان هو أول وهى المحل الثاني

فالعلم المراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدوداً من أنبيائهم .

ولم يجيبهم نبيهم عن قوله «ولم يؤت سعة من المال» اكتفاء بدلالة اقتضائه على قوله : وزاد بسطة في العلم والجسم ؛ فإنه يسطو العلم والنصر يتوافره المال ؛ لأن المال تجلبه الرعية كما قال أرسطو ليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فقروته لا تكني لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاية الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ناسية ، وقدولى على الأمة أبو بكر وعمر وعلى ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاية أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السمة والانتشار ، فالبسطة الرفرة والقوة من الشيء ، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم في الخلق بسطة » في الأعراف .
وقوله « والله يؤتي ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبي ، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله في ذلك .
ويحتمل أن يكون تنذيرا للفتنة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله واسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيهم أن يهداهم بمسجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكا ، فجعل لهم آية تدل على ذلك : وهي أن يأتيهم التابوت ، أي تابوت العهد ، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسر الله تعالى لإرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال : وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل : حاصلها أن التابوت بقي سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعا في بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالوباسير في أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تمسد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة ، فأشاروا عليهم بإلحاقهم من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوا معه صحرى باهيدة : سورة خمس بواسير من ذهب ، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود ، وغزة ، واشقلون ، وجث ، وعغرون . ووضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلحاقهم إلى أرض إسرائيل ، فعملوا واحتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والسندوق إلى يد اللاويين في نحم بيت شمس : هكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تملك شاوول ، وصريح القرآن يخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر ، وهو كثير في كتابهم . والذي يظهر لي

أن الفلسطينيين لما حملوا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أحرم إلا قصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهروا لإرجاع التابوت بسبب آيات شاهدها ، فلما منهم أن حدة بني إسرائيل تقل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آتفا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرب حصل لهم قبل تخليك شاول ، وإهداء ظهور الانتصار به .

والتابوت اسم مجمى مغرب فوزه فاهول ، وهذا الوزن قليل في الأسماء المربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو مغرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الرغشى أن وزنه فلول بتحريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولما حرفان متحدان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبت الجوهرى في مادة توب لا في تبت . والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بسليل اللهم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنعه من خشب السنط - وهو شجرة من صنف القرظ - وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرشه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له أكليلا من ذهب ، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له مصرون من خشب مفشأتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاء من ذهب ، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء ، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لوسى الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهى الأرواح التى ذكرها الله فى قوله «ولما سكنت من موسى النضب أخذ الألواح» .

والسكينة فصيحة بمعنى الاطمئنان والهدوء ، وفى حديث السعى إلى الصلاة «عليكم بالسكينة» وذلك أن من ركة التابوت أنه إذا كان بينهم فى حرب أو سلم كانت قوسهم واثقة بحسن القلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرؤيتها قوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد فى حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شئ شبه النمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية فى الأصل : ما يفضل من شئ بعد انتضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التى ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جمعه الكاهن لبني إسرائيل ، والحافظ لأموال الدين ، وشماثر العبادة قيل :
ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازاً عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على
النفائس حتى قال النابغة :

بَقِيَّةٌ قَدَّرَ مِنْ قُدُورِ تُوُورِ مَتَّ لَّالِ الْجُلَّاحِ كَابِرَا بِمَدِ كَابِرِ

وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي :

إِنْ تَدُنُوا نِمَ تَأْتِي بِقِيَّتِكُمْ فَا عَلَى بَذْبِ مَنْكُمُ قُوْتٌ

أي تأتي الجماعة الذين ترجون إليهم في مهامكم ، وقريب منه إطلاق التأييد على التقديم من
المال الموروث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبة موسى ؛
لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه ألهما هو آثارهما ، فيقول إلى معنى ما ترك موسى
وهارون وألهما ، أو أراد مما ترك موسى وهارون فلنفظ آل مقتحم كافي قوله « أدخلوا آل
فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل
أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولما كلم الله موسى بالرسالة
أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوجى إلى هارون أيضا ، وكان
موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله
هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة ، وجعل الحكمة في نسله ، فهم
يختصمون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون
سنة ثمان أو سبع وعشرين وأربعمائة وألف قبل المسيح ، في جبل هور على تخوم أرض أودوم
في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تحمله الممسيكة » حال من التابوت ، والحمل هنا هو الترحيل كافي قوله تعالى
« قلت لا أجد ما أحكم عليه » لأن الرحلة تحمل راكبها ؛ ولذلك تسمى حمولة وفي حديث
غزوة خيبر : « وكانت الجر حمولتهم » وقال النابغة :

• يُخَال به رأى الحُمولة طائرا •

فمضى حل اللامكة التابوت هو تسيرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالسجدة التي عليها التابوت إلى علة بنى إسرائيل ، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة ، هذا هو اللاقى لما في كتب بنى إسرائيل .

وقوله « إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أى في رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم ، بدون قتال ، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام ، وفي عيشته من غير سائق . ولا إلف سابق .

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً يَدِيهِمْ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُمْ هَوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِطَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَاوُا اللَّهَ كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً يَا ذُنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ٢٤٩ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِمْ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا مَبْرَأً وَبُتَّتْ أَقْدَامُنَا وَأَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٥٠ فَهَزَمُوهُمْ يَا ذُنِ اللَّهِ وَكَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَهَاتَهُ اللَّهُ الْمَلِكُ وَالْحَكُّهُ وَعَلِمُوا بِمَا بَشَّاهُ ﴾

عطفت الفاء جملة : لما فصل ، على جملة « وقال لهم فيبهم إن الله قد بخت لكم » لأن بخت الملك ، لأجل القتال ، يترتب عليه الخروج للقتال الذى سألوا لأجله بخت النبي ، وقد حذف بين الجلتين كلام كثير مقدر : وهو الرضا بالملك ، ومجىء التابوت ، وتجنيد الجنود : لأن ذلك مما يدل عليه جملة : فصل طالوت بالجنود .

ومعنى فصل بالجنود : قطع واجمع بهم ، أى تجاوزوا مساكنهم وقراهم التي خرجوا منها وهو فعل ممتد : لأن أصله فصل الشيء عن الشيء ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل ، فخذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال ، وتبلىك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

التصدى ، ولكنهم بما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هرو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره في حديث صفة الوحي « أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » أى فيفصل نفسه عني ، واللفظ فيفصل عني .

وضمير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم ، لأنه لم يخرج منهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم ، مع أنه لم يكن نبيًا يوحي إليه : إما استنادا لإخبار تلقاه من سموي ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها في ذلك ، فأخبر عن اجتهداه ، إذ هو حكم الله في شرعهم فأستند إلى الله ، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده « إنه دين الله » أولآنه في شرعهم أن الله أوجب حل الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم ، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل تقسيمية هذا التكليف ابتلاء تقرب للمعنى إلى عقولهم : لأن القصور إظهار الاعتناء بهذا الحكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على المتثل ، وغضبه على العاصي ، وأمثال هذه التقرينات في مخاطبات الموم شائعة ، وأكثر كلام كتب بنى إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائرهم إلى عدو كثير العدد ، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقيهم في نصرة الدين ، ومخاطرتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وهزيمة ما كسبهم تقوسهم ، فقال لهم إنكم ستعرون على نهر ، وهو نهر الأردن ، فلا تشرابوا منه فمن شرب منه فليس مني ، ورفض لهم في غرفة يشترفها الواحد بيده بيل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش ، فإن السير في الحرب يمتطش الجيش ، فإذا وردوا الماء توافوت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة ، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم : لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا يمد التعب ، انحلت عراه ومال إلى الراحة ، وأمله الماء . والعرب تعرف ذلك قال طليل يذكر خيلهم :

فما شارقت أعلام على وطى في الفأر وفي الشاب

سقيناهن من سهل الأدوى فصطبح على عجل وآبى

يريد أن الذى مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حليزا كان أخف له وأسرع ، والفر منهم يشرب لجهله لما يرام منه ، ولأجل هذا رخص لهم في اعتراف غرفة واحدة .

والنهر بتحريك الماء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شَرَّ وَبَعَر وَحَجَرَ فالتسكون ثابت للجميع .

وقوله « فليس مني » أي فليس متصلاً بي ولا علة بيني وبينه ، وأصل « من » في مثل هذا التركيب للتبويض ، وهو تبويض مجازي في الاتصال ، وقال تعالى « ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء » وقال النابغة :

إذا حاولت في أسدٍ مُجَوِّرا فإني لستُ منك ولستَ مني

ومعنى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس مني » يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوي ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يكمل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لكان في قوله « فمن شرب منه فليس مني » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه مني » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعداً من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقي الجيش .

والاستثناء في قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فمن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وآتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التي فيها الستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه مني أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئاً ، وأنه ليس دون من لم يشرب في الولاء والقرب ، وليس هو قسماً واسطة . والمقصود من هذا الاستثناء الرخصة للضطر في بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش في قصة شاول ، وإنما ذكرت قريباً منه إذ قال في سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وضنك رجال إسرائيل في ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلاً لملعون من يأكل خبزاً إلى المساء حتى أتتكم من أعدائي » وذكر في سفر القضاة في الإصحاح السابع مثل واقعة النهر ، في حرب يجدهون قاضي إسرائيل للمدائنين ، والظاهر أن الواقعة ، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم في أخبار شاول .

وقوله « لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو الدوق أي اختبار المعلوم ،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوحته أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب ، ويعرف ذلك بالقرينة ، قال الحارث بن خالد الخزرجي . وقيل الفرجي : **فَإِنْ شَرِبْتَ حَرَّمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكَم** . وَإِنْ شَرِبْتَ لَمْ أَطْعَمْ تَقَاتُخًا وَلَا بَرْدًا^(١) فالملق لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء في الآية والبيت منفيًا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم النوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسري لما أخبر وهو على النبر بمخروج الشيرة بن سميد عليه فقال « أطعموني ماء » إذ لم يعرف في كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فأما يقول استقوني لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى أكل^(٢) .

والترفة بفتح النين في قرأة نافع ، وابن كثير ، وابن طهرو وأبي جعفر المرة من الترف وهو أخذ الماء باليد ، وقرأه حمزة ، وعاصم ، والكسائي ، ويعقوب ، وخلف ، بضم التين ، وهو القدر المرفوف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الترف لا يكون إلا باليد لنفع توم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء للمشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشربوا منه » على قلة سبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب ، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بمد مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يملكون قوة العدو ، وكأوا يسرون الخوف ، فلما اقترب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم . وفي الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه في كتب اليهود جُلِّيَّات كان طوله مسعة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرها ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بني إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وهيرم بجينهم .

(١) هو شاعر جاهلي قتل يوم بدر والتاخ بضم التون وبماء مسجة هو الماء الصافي والبرد قيل هو القوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والخطاب لليل بنت أبي مرثد بن مسعود (٢) دلالة على الملح واضطراب القواد فيمتره الطلح وقد حياه بعضهم فلك قال :

بل للنابر من خوف ومن وهل واستطعم للماء لما جد في الحرب
فأشار إلى حياهه بأنه طلب للماء وبأنه استطعمه أى سماه طاماً .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم ملّوا الله » الآية ، أى الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة في سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت في مرضاة الله شهادة وفي الحديث « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابه . وكَمْ ، في قوله « كم من فئة » خبرية لامعالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبت أنفسهم وأنفس رفقاءهم ، ولعلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصبرين » .

والفئة : الجماعة من الناس مشتقة من الفى وهو الرجوع ، لأن يعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يقى إليها . وقوله « ولا برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله ، وعبروا عن الهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتماوران الألفاظ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلي :

كثير الموى شقى النوى والمالك

وقد تقدم نظيره ، فاستبر الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لمدم الفرار شبه الفرار والخوف يزلز القدم ، فشبه هدمه بثبات القدم في المأزق . وقد أشارت الآية في قوله « فهزمهم » إلى إخلى إلى انتصار بنى إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بنى إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضحك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل افرام في المنارات والنياض والآبار ، ولم يبروا الأردن ، ووجه طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذى معه فلم يجد إلا نحو سائة رجل ، ثم وقت مقاتلات كان النصر فيها لبنى إسرائيل ، وتشجع الذين جنبوا واختبأوا في المنارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنميص على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات في القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسى اليهودى إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسى في بيت لحم ويمسح اصفر أبناء يسى ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب فخطى عند شاول ، وكان داود من قبل راعى غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سمع ، وله نبوغ في رمي القلاع ، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيون مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُلَيْيَات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فأنبرى له داود ورماه بالقلاع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واحتلّه داود واختلط سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وأنهمز الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته السباة ميكال من داود ، وصار داود يمدح من ملكا عوض شاول ، ثم أتاه الله بالنبوة فصار ملكا نبيا ، وعلمه مما يشاء . ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا إياها إبراهيم على قومه » في سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُسْلِمِينَ ﴾ 291

ذلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع المحيية ، التي أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع التبصر ما يخافه من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية هبة من عبر الأكران ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما في مطاوعها ، عظمت على العبر الماضية كما عطف قوله « وقال لهم نبيهم » وما يمد من رؤوس الآي . وعدل عن التمازف في أمثالها من ترك العطف ، وسلوك سبيل الاستئناف . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة الفاعلة ، وقرأ الجمهور دفع بصيغة المجرور .

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمناعة ، كقول موسى جابر الحنفى :
لا أشتهى يا قوم إلا كرامها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلى : كما هو قوله « إن الله يدفع عن الذين آمنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولذلك قال « بعضهم ببعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام . قال :
* فدفعتها فدفعت *

وهو ذنب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية : أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضا آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبرأته في الدافع ، لفست الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس ، وأنواع ، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع في أفرادها سنا دلت على أن مراد الله بقاءها إلى أمد أراد ، ولذلك نجد قانون الخلقية مبنيا في جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفي أفرادها قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلاقا عن الأفراد عند اضمحلالها ، وهذه القوة هي المبر عنها بالتناسل في الحيوان ، والبذر في النبات ، والنضج في المادن ، والتولد في العناصر الكيماوية . ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدتها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله تعالى هذه الأكوام لا يجب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » . ثم إن الله تعالى كما أودع في الأفراد قوة بقاء الأنواع ، أودع في الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطاقة ، وهي قوى تطلب الملائم ودفع اللافي ، أو تطلب البقاء وكراهية الهلاك ، ولذلك أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بغافل ، إلى مافيه صلاحها وبقاؤها ، كأنساق الوليد لالتهام الثدي ، وأطفال الحيوان إلى الأنداء والرعى ، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل مافيه جلب النافع للملائم من بصيرة واعتياد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى التنبه من أنفسها ، ودفع الموادى عنها ، عن غير بصيرة ، كتمريض اليد بين المهاجم وبين الوجه ، وتمريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بمهاجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة المهاجم على قوة الدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل مافيه دفع النافر من إبداء يهلك من يُوقع منه الضرر ، ومن طلب الكين ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بأخرما في القوة . وهوا القوة الناضبة ولهذا تريد قوة الدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى في الحيوان . وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى ليريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقاءها ، وقد هوّض الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقل والفكرة في التحصيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضرر بمن يريد به قبل أن يقصده به ، وهو المبر عنه بالاستعداد . ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع كثيرة ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع . وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص ، وبما في أفراد نوعه من القوائد .

فخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مرديد الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره ، ولولا هذه الوسائل التي خلقها الله تعالى أفراد الأنواع ، لاشتد طمع القوى في إهلاك الضعيف ، ولأشدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره ، فأبترها منه ، ولأفرغت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسهم بسبب النافع الملائم لغيرها ، مما هو له ، ولتناسى صاحب الحاجة ، حين الاحتياج ، ما في بقاء غيره من النعمة له أيضا . وهكذا تسلط كل ذي شهوة على غيره ، وكل قوى على ضميمه ، فهلك القوى الضعيف ، وبهلك الأقوى القوى ، وتذهب الأفراد تباهاً ، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع ، وذلك شيء قليل ، حتى إذا بق أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه ، وكان يجدها في غيره : من أفراد نوعه ، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض ، أو من أنواع آخر ، كحاجة الإنسان إلى البقرة ، فيذهب هدرًا .

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفرادها جميع التطورات والسامى ، خست الآية بالكلام فقالت : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه ، وجعل فيه القوة الفاضية رد المفرط في طلب النافع لنفسه ، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع ؛ لأن الإنسان يذب عنها لما في بقائها من منافع له .

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى ، وهو ظاهر ، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوى إذا وجد الثعب والمكدرات في جلب النافع ، سئم ذلك ، واقتصرت على ما تدعو إليه الضرورة . وإنما كان الحاصل هو الفساد ، لولا الدفاع ، دون الإصلاح ، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفاصد من لذات الحاجة القصيرة الزمن ، ولأن في كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاصد كثيرة ، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعى مضرة غيرها ، بخلاف النفوس الصالحة ، فالنفوس الشريرة أهدى إلى انتهاك حرمات غيرها ، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها ، واقتشارها ، فالقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات ، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم للمفسدين ، لأسرع ذلك في فساد عالمهم ، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت .

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فالحرب الحائرة يطلب المحارب نصب منافع غيره ، وبالحرب العادة ينتصف الحق من المبطل ، ولأجلها تتألف النصيبات والدعوات إلى الحق ، والإغواء على الظالمين ، وهزم الكافرين .
ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد الفساد ، وتفس شهور الفساد بتأهب غيره لدفاعه يصد عنه انتقام مفسدة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كادل عليه تمليق الدفاع بالناس ، أى لفساد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون في الآية احتباك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقيّة الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أى من على الأرض وفسد الناس .

والآية مسوقة لمساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأننا لا نحجب فساد الأرض : إذ في فسادها - بمعنى فساد ما عليها - اختلال نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العالمين » فهو استدراك عما تضمنته «لولا» من تقدير انتفاء الدفاع ؛ لأن أسل «لولا» «لو» مع «لا» النافية : أى لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك في هذا الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و(لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع ، إن قلنا «لولا» حرف امتناع لوجود .
وعلى الفضل بالمؤمنين كلهم لأن هذه اللفظة لا تختص .

﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ يَا حَقُّو وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر ، ولكن الحكم العالية في قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد تركها منزلة الشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه .

وقوله « وإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ » خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنويها بشأنه ، وتثبيتا لقلبه ، وتعريضا بالمتكررين رسالته . وتأكيده الجملة بأن للاهتمام بهذا الخبر ، وحيه بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ » ، لرد على المتكررين بتذكيرهم أنه ما كان بدعا من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس في حاله ما ينقص عن أحوالهم .

فهرس القسم الثاني من الجزء الثاني

سورة البقرة

- 261 واذكروا الله في ايام معلودات - الى - اليه تحشرون
- 265 ومن الناس من يصجبك قوله - الى - وليس المهاد
- 272 ومن الناس من يشري نفسه - الى - رؤوف بالعباد
- 275 يا ايها الذين آمنوا ادخلوا - الى - عزيز حكيم
- 281 هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله - الى - ترجع الأمور
- 288 سل بني اسرائيل - الى - شديد العقاب
- 293 زين للذين كفروا الحياة الدنيا - الى - بغير حساب
- 298 كان الناس امة واحدة - الى - فيما اختلفوا فيه
- 308 وما اختلف فيه الا الذين اوتوه - الى - صراط مستقيم
- 313 ام حسبتم ان تدخلوا الجنة - الى - نصر الله قريب
- 317 يسألونك ماذا ينفقون - الى - فإن الله به عليم
- 319 كتب عليكم القتال - الى - وانتم لاتعلمون
- 323 يسألونك عن الشهر الحرام - الى - قتال فيه كبير
- 328 وصد عن سبيل الله - الى - أكبر من القتل
- 331 ولايزالون يقاتلونكم - الى - إن استطاعوا
- 332 ومن يرتدد منكم عن دينه - الى - هم فيها خالدون
- 337 ان الذين آمنوا والذين هاجروا - الى - غفور رحيم
- 338 يسألونك عن الخمر والميسر - الى - من نعمهما
- 351 ويسألونك ماذا ينفقون - الى - في الدنيا والآخرة
- 354 ويسألونك عن اليتامى - الى - عزيز حكيم
- 359 ولا تنكحوا المشركات - الى - لعلهم يتذكرون

- 364 ويسألونك عن المحيض - إلى - ويحب المتطهرين
- 370 نسألكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم
- 374 وقدموا لاتقسمكم - إلى - وبشر المؤمنين
- 375 ولا تجعلوا الله عرضة - إلى - سميع عليم
- 380 لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم - إلى - غفور حلِيم
- 384 للذين يؤلون من نسائهم - إلى - سميع عليم
- 388 والمطلقات يتربصن بأنفسهن - إلى - إن أرادوا إصلاحا
- 396 ولن مثل الذي عليهن - إلى - عزيز حكيم
- 403 الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان
- 407 ولا يحل لكم أن تأخذوا - إلى - فيما افترت به
- 413 تلك حدود الله فلا تعتوها - إلى - هم الظالمون
- 414 فان طلقها فلا تحل له من بعد - إلى - حدود الله
- 420 وتلك حدود الله يُبينها لقوم يعلمون
- 421 وإذا طلقتم النساء - إلى - ظلم أنفسه
- 424 ولا تتخلوا آيات الله هزوا - إلى - بكل شيء عليم
- 425 وإذا طلقتم النساء - إلى - وأنتم لاتعلمون
- 429 والوالدات يرضعن أولادهن - إلى - بما تعملون بصير
- 441 والذين يتوفون منكم - إلى - بما تعملون خبير
- 450 ولا جناح عليكم فيما عرضتم به - إلى - حتى يبلغ الكتاب أجله
- 456 واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم - إلى - غفور حلِيم
- 456 لاجناح عليكم ان طلقتم النساء - إلى - بما تعملون بصير
- 465 حافظوا على الصلوات - إلى - لله قانتين
- 469 فان خفتم فرجالا او ركبانا - إلى - ما لم تكونوا تعلمون
- 471 والذين يتوفون منكم - إلى - عزيز حكيم
- 474 والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين
- 475 كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون

- 475 الم تر إلى الذين خرجوا - إلى - سميع عليم
- 481 من ذا الذي يقرض الله - إلى - واليه ترجعون
- 484 ألم تر إلى المملأ من بني اسرائيل - إلى - عليم بالظالمين
- 489 وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت - إلى - واسع عليم
- 492 وقال لهم نبيهم إن آية ملكه - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 495 فلما فصل طالوت بالجنود - إلى - وعلمه مما يشاء
- 500 ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض - إلى - ذو فضل على العالمين
- 503 تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين

